Istoria filosofiei islamice
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
HENRY CORBIN
ISTORIA FILOSOFIEI ISLAMICE/
Henry Corbin trad.: Marius I. Lazăr ed.: Aurelian Scrima
Bucureşti: Herald, 2005 464 p., 22/13 cm (col: Cultură şi Civilizaţie) Bibi., Index
ISBN 973 – 7970 – 12 – 8
I. Lazăr, I. Marius (trad.)
II. Scrima, Aurelian (ed.)
14 (= 411.21) (091)
Henry Corbin
L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE
Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (595 – 1198) Depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours
© Editions Gallimard, 1986
HENRY CORBIN
Istoria filosofiei islamice
De la origini până la moartea lui Averroes (595 – 1198) De la moartea lui Averroes până în zilele noastre
Traducere din limba franceză: Marius I. Lazăr
EDITURA HERALD
Bucureşti
Îngrijire ediţiei:
Radu Duma
Referent:
Teodoru Ghiondea
Viziune grafică:
Alexandru Nichita
Cap. I Coran: pagină de frontiscipiu (*detaliu*), Istanbul, Bibi. Univ., sec. al XII-lea.
Procesare text &
tehnoredactare computerizată:
Marilena Tudor
© Drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparţin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parţială a textului sau a ilustraţiilor din această carte

poate fi făcută numai cu acordul editorului.

CUVÂNT ÎNAINTE

Câteva rânduri sunt necesare pentru a explica titlul şi structura prezentului studiu, pentru care nu aveam deloc precursori ce să ne fi deschis calea.

1. Mai întâi de toate, vorbim de „filosofie islamică" şi nu, aşa cum s-a folosit mult timp după Evul Mediu, de „filosofie arabă" Profetul Islamului era, desigur, un arab din Arabia; arabă literală este limba Revelaţiei qorânice, limba liturgică a Rugăciunii, limba şi instrumentul conceptual care au fost utilizate atât de arabi cât şi de nearabi pentru a edifica una dintre literaturile cele mai abundente din lume, cea în care se exprimă cultura islamică. Totuşi, sensul specificităţilor etnice evoluează de-a lungul secolelor. În zilele noastre, termenul „arab" se referă, atât în folosirea curentă cât şi în utilizarea oficială, la un concept etnic, naţional şi politic precis, cu care nu coincid nici conceptul religios de «Islam», nici limitele universului său. Dimpotrivă, popoarele arabe sau arabizate nu sunt decât o facţiune minoritară în ansamblul lumii islamice. Ecumenicitatea conceptului religios de «Islam» nu poate fi nici transferată, nici restrânsă la limitele unui concept etnic sau naţional, profan. Este o evidenţă care se impune de la sine pentru oricine a trăit în ţările Islamului non-arab.

Cu siguranţă, s-a putut şi s-ar putea considera că termenul de „filosofie arabă" trebuie înţeles doar ca o filosofie scrisă în limba arabă, adică în această arabă care, chiar şi în zilele noastre, este legătura liturgică atât între membrii ne-arabi ai Comunităţii islamice, cât şi între facţiunile naţiunii arabe, particularizate fiecare prin arabă sa dialectală. Din păcate, această definiţie „lingvistică" este inadecvată şi lipsită de sens. Dacă am accepta-o, nu am mai şti unde să-i clasăm pe gânditorii iranieni, precum filosoful ismaelian Nâsir-e Khosraw (sec. al XI-lea) sau Afzaloddân Kâshânî (sec. al XIII-lea), discipolul lui Nasâroddân Tûsî, ale căror lucrări sunt toate scrise

integral în limba persană, fără a mai vorbi de toţi cei care, de la Avicenna şi Sohravardī până la Mâr Dâmând (sec.al XVII-lea), Hâdi Sabzavârî (sec. al XIX-lea) şi contemporanii noştri, au scris când în persană, când în arabă literară. Limba persană nu a încetat niciodată să joace, la rândul ei, rolul de limbă de cultură (ba chiar de «limbă liturgică», la ismaelienii din Pamir, de exemplu). În acelaşi fel, chiar dacă este adevărat că anumite tratate ale lui Descartes, Spinoza, Kant, Hegel sunt scrise în latină, aceasta nu înseamnă că autorii lor sunt, din această cauză, filosofi „latini" sau „romani".

Pentru a desemna ansamblul gândirii care va fi tratată în paginile care urmează avem nevoie deci de o titulatură care să fie îndeajuns de largă pentru a salva ecumenici ta tea spirituală a conceptului de „Islam" şi care, totodată, să menţină conceptul de „arab" la înălţimea orizontului profetic în care şi-a făcut apariţia în istorie, odată cu Revelaţia qorânică. Fără a judeca opiniile sau „ortodoxia" care pun în discuţie calitatea „musulmană" a unuia sau a altuia dintre filosofii noştri, vom vorbi de o „filosofie islamică" ca despre filosofia a cărei dezvoltare şi modalităţi sunt legate în mod esenţial de faptul religios şi spiritual numit Islam, şi care atestă că Islamul nu-şi găseşte nici expresia sa adecvată şi nici cea decisivă, aşa cum s-a spus în mod abuziv, numai în dreptul canonic (*fiqh*).

2. Prin urmare, conceptul de filosofie islamică nu poate fi limitat la schema, multă vreme tradiţională în manualele noastre de istorie a filosofiei, care nu reţine decât câteva mari nume, cele ale gânditorilor Islamului care fuseseră cunoscuţi în traducere latină de către scolastica noastră medievală. Evident, traducerile lucrărilor arabe în latină, la Toledo şi în Sicilia, au fost un episod cultural de o importanţă majoră, dar el este total insuficient pentru a sugera o orientare de ansamblu care să permită cunoaşterea sensului şi a dezvoltării meditaţiei filosofice în Islam. Este cu totul falsă ideea că aceasta s-ar

fi încheiat odată cu moartea lui Averroes (1198). Vom încerca să arătăm mai încolo, la sfârşitul primei părţi a prezentului studiu, ceea ce, de fapt, se închide odată cu ea. Tradusă în latină, opera filosofului din Córdoba a dus la apariţia în Occident a averroismului, care a înlocuit ceea ce s-a numit „avicennismul latin" în Orient, în special în Iran, averroismul a trecut se poate spune ca neobservat, iar critica făcută filosofiei de către Ghazâlî nu a fost privită niciodată ca punând capăt tradiţiei inaugurate de Avicenna.

3. Nu putem înţelege cu adevărat semnificaţia şi perpetuarea meditaţiei filosofice în Islam decât cu condiţia de a nu pretinde în niciun fel să regăsim în ea echivalentul exact a ceea ce numim în Occident, de câteva secole, drept „filosofie" Termenii înşişi de *falsafa* şi de *faylasuf*, ce rezultă din transcrierea termenilor greceşti în arabă şi raportaţi la peripateticienii şi neoplatonicienii din primele secole ale Islamului, nu echivalează întru totul cu conceptele noastre de „filosofie" şi de „filosof" Distincţia, puternic tranşată, între „filosofie" şi „teologie" urcă, în Occident, la 6

scolastica medievală. Ea presupune o „secularizare" a cărei idee nu putea exista în Islam pentru simplul motiv că Islamul nu a cunoscut fenomenul Bisericii, cu implicaţiile şi consecinţele sale.

Aşa cum se va preciza în paginile care urmează, termenul *hikmat* este echivalentul grecescului sophia; termenul *hikmat ilăhâya* este echivalentul literal al grecescului *theosophia*. Metafizica este considerată în general ca tratând Ilahâyât, Divinalia. Termenul de ilm ilâhî (scientia divina) nu poate şi nici nu trebuie să se traducă prin cel de „teodicee" Concepţia istoricilor musulmani (de la Shahrastânî, în sec. al XII-lea, până la Qotboddân Askevârî, în sec. al XVII-lea) despre „înţelepţii greci" este aceea că înţelepciunea acestora provenea, la rândul ei, tot din „Nişa luminilor profeţiei" Iată de ce, dacă ne mulţumim să transpunem în Islam problema

raporturilor dintre filosofie şi religie aşa cum este ea dezvoltată în mod tradiţional în Occident, procedăm într-un mod greşit, pentru că nu reţinem decât o parte a situaţiei existente. Desigur, filosofia a cunoscut o situaţie mai mult decât dificilă în interiorul Islamului; totuşi, dificultăţile nu erau aceleaşi ca în creştinism. Locul în care căutarea filosofică (*tahqâq*) s-a situat „la ea acasă" în Islam a fost acolo unde s-a meditat asupra faptului fundamental al profeţiei şi al Revelaţiei profetice şi asupra problemelor şi situaţiilor hermeneutice pe care acest fapt fundamental le implică. Filosofia primeşte astfel aspectul unei „filosofii profetice". De aceea, în studiul de faţă, am acordat locul iniţial filosofiei profetice a shăismului, sub cele două forme principale ale sale: imâmismul duodeciman şi ismaelismul. Cercetările recente referitoare la acestea nu au fost condensate încă în niciun studiu de acest gen. Nu ne-am cerut informaţiile „ereziografilor" Am mers chiar la surse.

Corelativ, nu am putea expune ce a fost *hikmat* în Islam, fără să tratăm mistica, adică sufismul sub diferitele sale aspecte, atât cele ale experienţei sale spirituale cât şi cele ale teosofiei sale speculative, care-şi are rădăcinile în esoterismul shă it. Aşa cum se va vedea, efortul unui Sohravardī şi, pe urmele sale, cel al întregii şcoli a Ishraqâyiân-ilor, a fost acela de a îmbina căutarea filosofică cu realizarea spirituală personală. În Islam, într-un mod cu totul aparte, istoria filosofiei şi istoria spiritualităţii rămân inseparabile.

4. În ceea ce priveşte studiul de faţă, am fost constrânşi la limite stricte. Ne-a fost imposibil să acordăm pentru expunerea anumitor probleme, la unii gânditori, întreaga întindere care ar fi fost necesară. Totuşi, deoarece este vorba cel mai adesea de doctrine foarte puţin cunoscute, ba chiar aproape total necunoscute, iar paginile următoare adresându-se nu doar orientalistului ci filosofului în general, nu puteam să ne mulţumim cu aluzii şi nici să ne limităm la simple notiţe de dicţionar. Credem că am spus minimul necesar.

Bineînţeles, schema obişnuită, care împarte istoria filosofiei, ca şi istoria în general, în trei perioade denumite Antichitate, Ev Mediu, Epocă modernă, nu poate fi raportată la periodizarea istoriei filosofiei islamice, decât ca un artificiu verbal. La fel, am greşi dacă am spune că Evul Mediu a continuat până în zilele noastre, căci noţiunea însăşi de Ev Mediu presupune o viziune a istoriei ce este tematizată pornind de la o anumită situaţie. Există indicii mai serioase şi mai durabile pentru a caracteriza un „tip de gândire” decât simplele referinţe cronologice şi există în Islam anumite tipuri de gândire bine conturate, care persistă de la origini până în zilele noastre. De aceea, gânditorii noştri islamici îşi concretizează preocupările pentru periodizare sub forma unei scheme care le este proprie (şi care nu este străină de modul lor de reprezentare a ciclurilor profeţiei). Qotboddân Ashkevârî, de exemplu, împarte istoria gânditorilor şi spiritualilor în trei mari cicluri: gânditorii anteriori Islamului; gânditorii Islamului sunnit; gânditorii Islamului shă it.

În ce ne priveşte, nu putem nici noi să-i forţăm să intre în schema unei periodizări aduse din exterior. Vom distinge deci următoarele trei mari perioade:

a) o primă perioadă ne conduce de la origini până la moartea lui Averroes (595/1198). Sub unele dintre aspectele sale, această perioadă este cea care a fost cel mai bine cunoscută până acum. Vom preciza, atunci când vom ajunge la sfârşitul său, de ce s-a impus alegerea acestei delimitări. Odată cu Averroes, un capitol s-a încheiat în Islamul occidental. În aceeaşi perioadă însă, odată cu Sohravardī şi Ibn Arabi, începe ceva care, în Orient, se perpetuează până în zilele noastre.

Deja, pentru această perioadă, a fost necesar să punem în evidenţă aici mai multe aspecte care nu au apărut decât în cursul ultimilor douăzeci de ani de cercetări. Dar limitele care ne erau impuse, şi minimul sub care nu putea totuşi coborî o expunere filosofică coerentă, ne-au făcut să nu putem depăşi aici sfârşitul acestei prime

perioade, care constituie prima parte a studiului de faţă.

b) o a doua perioadă se întinde peste cele trei secole care vor preceda Renaşterea safavidă din Iran. Ea este marcată în special de ceea ce s-a convenit a se numi „metafizica sufismului”: dezvol8

tarea şcolii lui Ibn Arabi şi a şcolii provenite de la N-am Kobră, unificarea sufismului cu shăismul duodeciman, pe de o parte, şi, pe de alta, cu ismaelismul reformat, posterior ruinării Alamût-ului de către mongoli (1256).

c) A treia perioadă. Cu toate că se consideră că peste tot în Islam, după Averroes, cercetarea filosofică s-a redus la tăcere (ceea ce a motivat judecata sumară pe care am denunţat-o mai sus), iată că în secolul al XVI-lea, odată cu Renaşterea safavidă, apare în Iran o prodigioasă înflorire de gândire şi de gânditori, ale cărei efecte se vor perpetua, trecând prin perioada qâjară, până în zilele noastre. Vom supune analizei motivele pentru care fenomenul se produce tocmai în Iran şi într-un mediu shă it. În lumina lor, ca şi în cea a altor şcoli apărute mai recent în alte părţi ale Islamului, ar trebui să ne întrebăm asupra viitorului imediat/

În mod inevitabil, prima parte a studiului care se poate citi aici se referă deja la mai mulţi dintre gânditorii celei de a doua şi a treia perioade. Căci, de exemplu, cum poţi să precizezi în ce constă esenţa gândirii shă de aşa cum o expune învăţătura Imâmilor shăismului în timpul primelor trei secole ale hegirei, fără să ţii seama de filosofii care mai târziu au comentat această /

Învăţătură? Studiul detaliat al acestor gânditori din a doua şi a treia perioadă va urma în partea a doua a acestui studiu.

Doi prieteni dragi, unul iranian shă it, celălalt arab sunnit din Siria, ne-au ajutat să ducem la bun sfârşit această primă parte, furnizându-ne, pentru mai multe paragrafe din cele opt capitole ale noastre, un preţios material, care a fost pus aici în comun. Ei sunt Seyyed Hosse în Nase, profesor la Facultatea de Litere a

Universităţii din Teheran, şi Osman Yahya, cercetător la C.N.R.S. Există între noi trei o profundă comuniune de vedere asupra a ceea ce constituie esenţa Islamului spiritual; paginile care urmează consider că o reflectă.

Teheran, Henry Corbin noiembrie 1962

Director de studii la Şcoala de înalte Studii (Sorbonne), Director al Departamentului de Iranologie al Institutului franco-iranian (Teheran)

TRANSCRIERI

Necesităţile tipografice ne-au constrâns să renunţăm la caracterele încărcate cu semne diacritice pentru a transcrie anumite consoane ale scrierii arabe sau persane, *ayn* şi *hamza* sunt reprezentate în mod nediferenţiat, prin simplul apostrof. Ne cerem scuze faţă de filosofii orientalişti, dar credem totuşi aceste simplificări ineluctabile nu vor deranja prea mult. Pentru cititorul neorientalist consemnăm următoarele: *h* reprezintă întotdeauna o aspiraţie ce este necesar să fie marcată. *Ch* reprezintă franţuzescul *teh*. *J* trebuie să se pronunţe *dj*. *Kh* echivalează cu *ch* german aspirat sau cu *jota* spaniol. S este întotdeauna dur (= *ss*). Accentul circumflex pe vocale reprezintă scriptio plena; û are întotdeauna sunetul lui ou din franceză; care sunetul lui e francez.

Atunci când un nume propriu nu este precedat de articolul arab al, înseamnă că se urmează utilizarea persană (nu există articol în persană). Numele în a (at) au fost transcrise conform pronunţiei şi ortografiei cuvintelor arabe de acest tip trecute în persană, de exemplu: *hikmat*, *nobowwat*, *walāyat* etc., astfel încât să nu fie nevoie să schimbăm transcrierea în funcţie de contextul arab sau persan.

Cuvântul Imâm se pronunţă imâme. Nu trebuie să fie confundat cu cuvântul imân (credinţa).

Am păstrat transcrierea cuvântului Qorân. Toate referinţele *qorânice* sunt date după tipul de ediţie care este în curs în Iran (numerotarea versetelor concordând cu ediţia Flügel). Datele sunt mai întâi oferite în anii erei

Hegira, urmaţi de anul corespondent în era creştină.

Partea întâi

DE LA ORIGINI PÂNĂ LA MOARTEA LUI AVERROES (595 – 1198)

L SURSELE MEDITAŢIEI FILOSOFICE ÎN ISLAM

1. Exegeza spirituală a Qorânului

1. Este o aserţiune destul de curentă în Occident ideea că nu există nimic mistic şi nici filosofic în Qorân şi că filosofii şi misticii nu îi datorează nimic. Problema nu va fi aici de a discuta ceea ce occidentalii găsesc sau nu găsesc în Qorân ci de a şti ceea ce musulmanii au găsit de fapt în el.

Filosofia islamică se prezintă înainte de toate ca opera unor gânditori aparţinând unei comunităţi religioase caracterizată prin expresia qorânică *Ahl* al-*Kitāb*: un popor care posedă o Carte sfântă, adică un popor a cărui religie este fondată pe o carte „coborâtă din Cer", o Carte revelată unui profet şi care a fost propovăduită de acest profet. „Popoarele Cărţii" sunt propriu-zis evreii, creştinii, musulmanii (zoroastrienii, datorită *Acestei*, au beneficiat mai mult sau mai puţin de acest privilegiu; cei care au fost numiţi „Sabeenii din Harran" au fost mai puţin norocoşi).

Toate aceste comunităţi au în comun o problemă, pusă de fenomenul religios fundamental care le este comun: fenomenul Cărţii sfinte, regulă de viaţă în lumea de aici şi călăuză în lumea de dincolo. Obligaţia primă şi ultimă este aceea de a înţelege *sensul adevărat* al acestei Cărţi. Dar modul de înţelegere este condiţionat de modul de a fi al celui care înţelege; în mod reciproc, orice comportament interior al credinciosului derivă din modul său de înţelegere. Situaţia trăită este esenţialmente o *situaţie hermeneutica*, adică situaţia în care se dezvăluie pentru credincios *sensul adevărat* care, în acelaşi timp, îi conferă şi existenţa sa adevărată. Acest adevăr al sensului, corelativ adevărului fiinţei, adevăr care este real, realitate care este adevărată, este tocmai acela care se exprimă în unul din termenii-cheie ai vocabularului filosofic: cuvântul

haqâqat.

Acest termen de *haqâqat* desemnează, între alte funcţii multiple, *sensul adevărat* al Revelaţiilor divine, adică sensul care, fiindu-le *adevărul*, le este *esenţa* şi, în consecinţă, le este *sensul spiritual*. De unde se poate spune că fenomenul „Cărţii sfinte revelate" implică o antropologie proprie, ba chiar un tip de cultură spirituală determinată, şi deci postulează, la fel cum şi stimulează şi orientează, un anumit tip de filosofie. Există ceva comun în problemele pe care căutarea *sensului adevărat* ca şi *sens spiritual* le-a ridicat hermeneuticii Bibliei şi hermeneuticii Qorânului în creştinism şi respectiv în Islam. Dar există de asemenea şi diferenţe profunde. Analogiile şi diferenţele ar trebui să fie analizate şi exprimate în termeni de structură.

A indica drept scop atingerea sensului spiritual face să se subînţeleagă că ar exista un sens care nu este sensul spiritual şi că între acesta şi cel care nu este există poate o întreagă gradare, conducând chiar la o pluralitate de sensuri spirituale. Totul depinde deci de actul iniţial al conştiinţei care îşi proiectează perspectiva, laolaltă cu legile care vor rămâne definitorii acestei perspective. Acest act prin care conştiinţa îşi revelează sieşi această perspectivă hermeneutică, îi revelează simultan lumea pe care ea o are de organizat şi de ierarhizat. Din acest punct de vedere, fenomenul Cărţii sfinte a provocat structuri corespondente în creştinism şi în Islam; în schimb, în măsura în care diferă modul de atingere a *sensului adevărat*, situaţiile şi dificultăţile diferă de o parte şi de alta.

2. Prima indicaţie care trebuie evidenţiată este absenta, în Islam, a fenomenului Bisericii. Nu există în Islam un cler deţinător al „mijloacelor de mântuire", deci nu există nici magisteriu dogmatic, nici autoritate pontificală şi nici Conciliu care să definească dogme. În creştinism, începând cu secolul al II-lea, odată cu reprimarea mişcării montaniste, 14

magisterial dogmatic al Bisericii se substituie

inspiraţiei profetice şi, într-un mod general, libertăţii unei hermeneutici spirituale. Pe de altă parte, apariţia şi dezvoltarea conştiinţei creştine anunţă în mod hotărâtor trezirea şi creşterea *conştiinţei istorice*. Gândirea creştină este centrată pe faptul întâmplat în anul 1 al erei creştine; întruparea divină marchează intrarea lui Dumnezeu în istorie. În consecinţă, ceea ce conştiinţa religioasă va tematiza cu o atenţie sporită este sensul *istoric*, identificat cu sensul literal, adevăratul sens al Scripturilor.

Vom vedea, evident, cum se dezvoltă celebra teorie a celor *patru sensuri*, a cărei formulă clasică este: *littera* (*sensus historicus*) *gesta docet*; *quid credas*, *allegoria*; *moralis*, *quid agas*; *quid speras*, *anagogia*. Totuşi, este nevoie de mult curaj astăzi pentru a infirma concluziile deduse din evidenţele arheologice şi istorice, în numele unei interpretări spirituale. Problema, foarte succint indicată aici, este complexă. Ar fi de discutat în ce măsură fenomenul Bisericii, cel puţin în formele sale oficiale, poate fi solidar cu predominanţa sensului literal şi istoric. Şi solidară acestei predominanţe, decadenţa ce conduce la confundarea simbolului cu alegoria, ca şi cum căutarea sensului spiritual ar ţine de alegorism, când de fapt este vorba de cu totul altceva. Alegoria este inofensivă; sensul spiritual poate fi revoluţionar. De aceea hermeneutica spirituală s-a perpetuat şi reînnoit în formaţiunile spirituale din afara Bisericii. Există ceva comun în maniera în care un Boehme sau un Swedenborg înţeleg Geneza, Exodul sau Apocalipsa, şi maniera în care shă iţii, ismaelieni şi duodecimani, sau teosofii sufiţi ai şcolii lui Ibn Arabi înţeleg Qorânul şi *corpus-ul* tradiţiilor care îl explicitează. Acest element comun este reprezentat de o perspectivă în care se etajează mai multe planuri ale universului, o pluralitate de lumi *simbolizând* unele cu altele.

Conştiinţa religioasă a Islamului este centrată nu pe un fapt al istoriei ci pe unul al *metaistoriei* (adică nu post-istoric, ci transistoric). Acest fapt primordial, anterior

timpului istoriei noastre empirice, este interogaţia divină adresată Spiritelor umane mai înaintea existenţei lor în lumea terestră: „Nu sunt eu Domnul vostru?” (Qorân, 7/171). Aclamaţia de fericire cu care se răspunde acestei întrebări încheie un legământ etern de fidelitate şi tocmai fidelitatea faţă de acest legământ este reamintită oamenilor, din răstimp în răstimp, de către toţi profeţii; succesiunea lor formează „ciclul profeţiei”. Din ceea ce au enunţat profeţii rezultă litera religiilor pozitive: Legea divină, *sharī'at*. Problema este atunci următoarea: trebuie să rămânem oare la această aparenţă literală? (Filosofii nu ar mai avea atunci nimic de făcut aici). Sau, din contră, trebuie să înţelegem *sensul adevărat*, sensul spiritual, *haqâqat*?

Celebrul filosof Nâsir-e Khosraw (sec. al V/XI-lea), una din marile figuri ale ismaelismului iranian, enunţă cel mai bine, în câteva rânduri, despre ce este vorba:

„Religia pozitivă (*sharī'at*) este aspectul exoteric al Ideii (*haqâqat*), iar Ideea este aspectul esoteric al religiei pozitive… Religia pozitivă este simbolul (*mithâl*); Ideea este simbolizatul (*mamthûl*). Exotericul este în perpetuă fluctuaţie în funcţie de ciclurile şi perioadele lumii; esotericul este o Energie divină care nu se supune devenirii”.

3. *Haqâqat* nu poate fi, ca atare, definită în felul dogmelor, de către un magisteriu. În schimb, solicită Călăuzitori, Iniţiatori care să conducă la ea. Or, profeţia s-a închis, nu va mai exista niciun profet. Problema se pune atunci astfel: cum se continuă istoria religioasă a umanităţii *după* „Pecetea profeţilor”? întrebarea şi răspunsul constituie esenţialmente fenomenul religios al Islamului *shă it* care este fondat pe o profetologie ce se amplifică într-o imâmologie. De aceea vom începe prin a insista în prezentul studiu asupra „filosofiei profetice” a *shăismului*. Ea are, printre premisele sale, polaritatea dintre *sharī'at* şi *haqâqat*; ea are ca misiune menţinerea şi salvarea sensului spiritual al Revelaţiilor divine, adică

sensul ascuns, esoteric. În caz contrar, Islamul, cu variantele sale proprii, va cădea pradă procesului care, în creştinism, a laicizat sistemele teologice în ideologii sociale şi politice; de exemplu a laicizat mesianismul teologic în mesianism social.

Evident că în Islam ameninţarea se prezintă în condiţii diferite. Au lipsit până acum filosofi care să le analizeze în profunzime. S-a neglijat aproape total factorul shă it, cu toate că destinul filosofiei în Islam şi, corelativ, semnificaţia sufismului, nu pot fi analizate independent de semnificaţia shăismului. În interiorul shăismului ismaelian, Gnoza islamică, cu marile sale teme şi cu lexicul său, era deja constituită mai înainte de a se fi născut Avicenna.

Gândirea filosofică în Islam, neavând de înfruntat problemele provocate de ceea ce numim „conştiinţa istorică", are o dublă mişcare: de înaintare plecând de la Origine (*mabda*) şi de reîntoarcere la Origine (*mă ad*), în dimensiunea *verticală*. Formele sunt gândite mai degrabă în spaţiu decât în timp. Gânditorii noştri nu văd lumea în „evoluţie" într-un sens rectiliniu orizontal, ci în ascensiune; trecutul nu este în spatele nostru, ci „sub picioarele noastre" Pe această axă se eşalonează *sensurile* Revelaţiilor divine, sensuri care corespund unor ierarhii spirituale, unor niveluri de univers ce se deschid începând de la pragul metaistoriei. Gândirea se mişcă aici liber, fără a se lovi de interdicţiile unui magisteriu dogmatic, în schimb, ea trebuie să înfrunte *sharī'at-a*, în cazul în care aceasta refuză *haqâqat-a*. Tocmai refuzul acestor perspective ascendente caracterizează pe literaliştii religiei legalitare, pe doctorii Legii.

Dar nu filosofii sunt cei care au deschis drama. Aceasta începe în chiar ziua următoare morţii Profetului. Întreaga învăţătură a Imâmilor shăismului, venită până la noi într-un *corpus* masiv, ne permite să-i urmărim traiectoriile şi să înţelegem cum şi de ce, în mediu shă it, în Iranul safavid al secolului al XVI-lea, filosofia a cunoscut o magnifică renaştere.

De altfel, pe tot parcursul secolelor, ideile directoare ale profetologiei shă de au rămas permanent prezente. Din ele au purces mai multe teme: afirmarea identităţii dintre Îngerul Cunoaşterii (*LIAql fa" al*, Inteligenţa agentă) şi Îngerul Revelaţiei (*Rûh* al-*Qods*, Duhul Sfânt, Îngerul Gabriel); tema cunoaşterii profetice în gnoseologia lui Fârâbi şi Avicenna; ideea că înţelepciunea înţelepţilor greci provenea şi ea din „Nişa luminilor profeţiei"; ba chiar şi ideea acestei *hikmat ilăhâya* care înseamnă, din punct de vedere etimologic, *theosophia*, mai precis spus nici filosofie, nici teologie, în sensul pe care noi îl dăm acestor cuvinte. Tocmai separarea teologiei de filosofie, care urcă în Occident la scolastica latină, este primul indiciu al acestei „laicizări metafizice" care antrenează dualitatea dintre a crede şi a şti şi, în cele din urmă, ideea „dublului adevăr" profesată, dacă nu de Averroes, cel puţin de un anumit averroism. Dar acest averroism se izolează însă, pe bună dreptate, de filosofia profetică a Islamului. De aceea, el se epuizează în sine însuşi şi, din acest motiv, s-a considerat atât de mult timp că el constituia ultimul cuvânt al filosofiei islamice, cu toate că nu a fost decât o fundătură, un episod ignorat de gânditorii Islamului oriental.

4. Ne limităm aici la câteva texte în care învăţătura Imâmilor shăismului ne permite să înţelegem felul cum hermeneutica qorânică şi meditaţia filosofică erau chemate să se „substanţializeze" una celeilalte. Există, de exemplu, această declaraţie a celui de-al VI-lea Imâm, Ja'far Sâdiq (mort în 148/765):

„Cartea lui Dumnezeu cuprinde patru lucruri: expresia enunţată *Cibârat*); înţelesul aluziv (*ishärat*); sensurile oculte, referitoare la lumea suprasensibilă (lată if); înaltele doctrine spirituale (*hacă iq*). Expresia literală este pentru credincioşii comuni *Cawâmiri*). Înţelesul aluziv vizează elita (*khawâss*). Semnificaţiile oculte aparţin Prietenilor lui Dumnezeu (*Awliyā*, cf. mai jos). Înaltele doctrine spirituale aparţin profeţilor (*anbivă*, pluralul de la

nabî)”.

Sau, potrivit unei alte explicaţii: enunţul literal se adresează auzului; aluzia se adresează înţelegerii spirituale; semnificaţiile oculte sunt pentru viziunea contemplativă; înaltele doctrine au în vedere realizarea Islamului spiritual integral.

Aceste spuse se fac ecoul celei aparţinând primului Imâm, Ali ibn Abī Tâlib (mort în 40/661):

„Nu există verset qorânic care să nu aibă patru sensuri: exotericul (*zâhir*), esotericul (*batin*), limita (*hadd*), proiectul divin (*mottala*). Exotericul este pentru recitarea orală; esotericul este pentru înţelegerea interioară; limita se referă la enunţurile ce statuează permisul şi interzisul; proiectul divin este ceea ce Dumnezeu îşi propune să realizeze în om prin fiecare verset”.

Aceste patru sensuri echivalează ca număr cu cele pe care le definea formula latină amintită mai sus. Totuşi, apare deja un lucru diferit: diferenţierea sensurilor este în funcţie de o ierarhie spirituală între oameni, ale cărei grade sunt determinate de capacităţile lor interioare. Imâmul la far mai face încă aluzie la şapte modalităţi ale „coborârii” (revelaţiei) Qorânului, apoi defineşte *nouă* moduri de lectură şi de înţelegere posibile ale textului qorânic. Acest esoterism nu este deci câtuşi de puţin o construcţie tardivă, de vreme ce el este deja esenţial învăţăturii Imâmilor, cea care îi constituie chiar sursa.

În acord cu primul Imâm, unul dintre cei mai celebri tovarăşi ai Profetului, Abdollah ibn Abbâs, afirma într-o zi în mijlocul unui mare număr de oameni adunaţi pe muntele Arafat (la 12 mile de Mekka), făcând aluzie la versetul qorânic 65/12 (ce se referă la crearea celor Şapte Ceruri şi Şapte Pământuri):

„O, oameni! dacă eu comentam în faţa voastră acest verset, aşa cum l-am auzit comentat de însuşi Profetul, m-aţi fi lapidat”.

Această spusă exemplifică perfect situaţia Islamului esoteric în raport cu Islamul legalitar şi literalist. Este

ceea ce vom explicita mai concret prin expunerea profetologiei shă de oferită ceva mai încolo.

Căci la Profetul însuşi urcă acest *hadâth*, tradiţie, care constituie, se poate spune, charta tuturor esoteriştilor:

„Qorânul are o aparenţă exterioară şi o profunzime ascunsă, un sens exoteric şi un sens esoteric; la rândul său, acest sens esoteric conţine un sens esoteric (această profunzime are o profunzime, după imaginea Sferelor celeste învăluite unele în celelalte); şi aşa mai departe, până la şapte sensuri esoterice (şapte profunzimi ale profunzimii ascunse)".

Acest *hadâth* este fundamental pentru shă ism, aşa cum va fi mai apoi şi pentru sufism; a încerca o explicitare a sa înseamnă a lua în discuţie întreaga doctrină shâită. *Ta lim*, funcţia iniţiatoare cu care este investit Imâmul, nu poate fi comparată cu magisteriul autorităţii ecleziastice din creştinism. Imâmul, ca „om al lui Dumnezeu", este un inspirat; *ta limvi* se raportează esenţialmente la *hacă iq-uri* (pluralul lui *haqâqat*), adică la esoteric (*bâtin*). În cele din urmă, parousia celui de al Doisprezecelea Imâm (Mahdî-ul, Imâmul ascuns, Imâmul aşteptat) va fi cea care, la sfârşitul Aiôn-ului nostru, va aduce deplina revelare a esotericului tuturor Revelaţiilor divine.

5. Ideea de esoteric, care se află chiar la originea shăismului şi îi este constitutivă, se fructifică şi în afara mediilor propriu-zis shă de (vom vedea că apar aici o serie de probleme). Ea este valorificată la mistici, *sufiţii*, şi la fel şi la filosofi. Interiorizarea mistică va tinde să reînsufleţească, în articulaţia textului qorânic, misterul Enunţării sale originale. Dar acest lucru nu constituie nicidecum aici o inovaţie a sufismului. Este suficientă referirea la cazul exemplar al Imâmului Ja'far, căruia, într-o zi, discipolii aveau să-i respecte lunga tăcere extatică ce i-a prelungit Rugăciunea canonică (*salât*). „Nu am încetat să repet acest verset, a spus Imâmul, până ce nu l-am auzit pe însuşi acela (îngerul) care l-a pronunţat pentru Profet".

Trebuie spus deci că cel mai vechi comentariu spiritual al Qorânului este constituit din învăţăturile date de Imâmii shăismului, în cursul discuţiilor cu discipolii lor. Principiile hermeneuticii lor spirituale au fost preluate de sufiţi. Textele primului şi ale celui de al VI-lea Imâm, amintite mai sus, sunt inserate la loc de cinste în prefaţa marelui comentariu mistic în care Rûzbehân Baqlî din Shârâz (m. 606/ 1209) adună, în afara roadelor meditaţiei sale personale, pe cele ale predecesorilor săi (Jonayd, Solamî etc). În secolul al 20

VI/XII-lea, Rashâdoddân Maybodi (m. 520/1126) compune un monumental comentariu cuprinzând *tafsâr-ul* şi *ta wâl-ul* mistic (în persană). împreună cu comentariul (*Ta zuâlât*) compus de un însemnat reprezentant al şcolii lui Ibn Arabi, Abdorrazzâq Kâshânî, acestea sunt trei dintre cele mai celebre comentarii *irfănî*, adică explicitând *gnoza mistică* a Qor anului.

Hadâth-vim celor „şapte sensuri esoterice" îi este consacrat un întreg opuscul, din păcate anonim (datat 731/1331), arătând că aceste şapte sensuri corespund gradelor în funcţie de care se repartizează Spiritualii, pentru că fiecare dintre aceste niveluri de semnificaţie corespunde unui mod de a fi, unei stări interioare. În funcţie de aceste şapte sensuri ce corespund unor şapte grade spirituale îşi organizează Semnânî (m. 736/1336) propriul său comentariu.

Încă ceva. Fără a comenta Qorânul în întregime, numeroşi filosofi şi mistici au meditat la *haqâqat-a* unei sure, ba chiar a vreunui verset privilegiat (versetul Luminii, versetul Tronului etc). Ansamblul formează o literatură considerabilă. Astfel că şi Avicenna a scris un *Tafsâr* la mai multe versete. Să citäm, ca exemplu, începutul comentariului său la sura 113 (penultima a Qorânului):

„Eu caut adăpost la Stăpânul revărsatului zorilor" (verset 1). Adică: la cel care alungă tenebrele nefiinţei prin lumina fiinţei şi care este Principiul primordial, Fiinţa

necesară prin sine însăşi. Şi aceasta (această revărsare de lumină), inerentă bunătăţii sale absolute, este în ipseitatea sa chiar prin intenţie primă. Prima dintre Fiinţele care emană din ea (prima Inteligenţă) este Emanaţia sa. Răul nu există în ea, exceptând ceea ce se găseşte ascuns sub expansiunea luminii Fiinţei Prime, adică această opacitate care este inerentă quidditătii ce purcede din esenţa sa".

Aceste câteva rânduri ar ajunge pentru a arăta cum şi de ce exegeza spirituală a Qorânului trebuie să figureze printre sursele meditaţiei filosofice în Islam.

Nu se pot cita aici decât alte câteva exemple tipice (inventarul *Tafsâr-urilor* filosofice şi mistice rămâne o sarcină de viitor). În opera monumentală a lui Mollā Sadră din Shârâz (m. 1050/1640) figurează un *Tafsâr* de gnoză shă ită care, cu toate că nu tratează decât câteva sure ale Qorân-ului, cuprinde nu mai puţin de şapte sute de pagini in-folio. Contemporanul său, Sayyed Ahmad Alawî, elev şi el al lui Mâr Dâmând, compune un *Tafsâr* filosofic în persană (încă manuscris). Abu l-Hasan Amilî Ispahânî (m. 1138/1726) compune o sumă *de la wâl* (*Mirat* al-*Anwar*, Oglinda luminilor), veritabile prolegomene la orice hermeneutică a Qorânului din perspectiva gnozei shă de Şcoala shaykhită a produs în aceeaşi măsură un mare număr de comentarii *irfânî* la sure şi versete luate izolat. Trebuie citat, de asemenea, marele comentariu compus în zilele noastre în Iran de shaykh-ul Mohammad Hosayn Tabâtabâi.

La începutul secolului al XIX-lea, un alt teosof shâit, Ja'far Kashfi, se preocupă de determinarea funcţiei şi a scopului hermeneuticii spirituale. Autorul nostru afirmă că hermeneutica generală cuprinde trei grade: *tafsâr, la wâl*, *tafhâm*. *Tafsâr-ul*, în sensul strict al cuvântului, reprezintă exegeza literală a literei; el are ca pivot ştiinţele islamice canonice. *Ta wâl-vi* (etimologic „a reconduce", „a readuce" un lucru la originea sa, la *ASL-ul* sau arhetipul său) este o ştiinţă care are ca pivot o orientare spirituală şi o inspiraţie divină. Reprezintă nivelul filosofilor avansaţi

într-o măsură medie. În sfârşit, *tafhâm-ul* (literal: „a deschide mintea”, hermeneutica superioară) este o ştiinţă care are ca pivot un act de *înţelegere* prin Dumnezeu şi o inspiraţie (*ilhâm*) căreia Dumnezeu îi este în acelaşi timp subiectul, obiectul şi sfârşitul, sau sursa, organul şi scopul. Este supremul grad al filosofiei. Căci autorul nostru (şi aici este lucrul interesant) ierarhizează şcolile de filosofie în funcţie de aceste grade de înţelegere, aşa cum le stabileşte hermeneutica spirituală a Qorânului. Ştiinţa *tafsâr-ului* nu necesită filosofie; prin raportare la *haqâqat*, ea corespunde filosofiei peripateticienilor. Ştiinţa taWL-ului este filosofia stoicilor (*hikmat* al-*Rawâq*), pentru că este o ştiinţă a ceea ce e dincolo de Văl (*hijâb*, *rawâq*, *rod*; o întreagă cercetare rămâne de făcut referitor la ideea pe care şi-a făcut-o Islamul despre filosofia stoică). Ştiinţa *tafhnn-ului*, sau hermeneutica transcendentă, este „ştiinţa orientală” (*hikmat* al-*Ishraq* sau *hikmat mashriqâya*), adică cea a lui Sohravardī şi Mollā Sadrā Shârâzi.

6. Opusculul anonim citat mai sus (§ 5) ne ajută deja să pătrundem în modul de aplicare al acestei hermeneutici, ale cărei reguli au fost formulate, încă de la origine, de Imâmii shăismului. Se ridică aceste probleme: ce reprezintă textul revelat într-o limbă determinată şi la un moment determinat, în raport cu adevărul etern pe care îl enunţă? Şi cum se efectuează procesul acestei Revelaţii?

Contextul în care teosoful mistic (filosoful *irfânî*) îşi pune aceste probleme face posibilă o prezentare a modului în care el poate concepe controversa tumultuoasă, provocată de doctrina mo taziliţilor, care a agitat comunitatea islamică în secolul al III/IX-lea: Este Qorânul creat sau necreat? Pentru teologii mo taziliţi, Qorânul este creat (cf. *infra* III B, 2). În 833 A.D. califul Ma mûn a impus această doctrină; a urmat o perioadă de vexaţii neplăcute pe care le-au avut de suportat „ortodocşii”, până când, cincisprezece ani mai târziu, califul Motawakkil a inversat situaţia în beneficiul celor din urmă. Din perspectiva teosofului mistic este vorba de o falsă problemă sau de o

problemă greşit pusă; cei doi termeni ai alternativei – creat sau increat – nu vizează acelaşi plan de realitate, totul depinde de aptitudinea de a concepe adevăratul raport între unul şi celălalt: Cuvânt al lui Dumnezeu şi cuvânt al omului. Din păcate, nici puterea oficială, ce ţinea parte unei poziţii sau alteia, şi nici teologii dialecticieni angajaţi în dispută nu dispuneau de armătura filosofică suficientă pentru a surmonta problema. Întregul efort al marelui teolog Abu l-Hasan al-Ash'arî se încheie printr-un recurs la credinţă „fără a întreba cum".

Pe cât de puţin mulţumit este de teologii K/nm-ului (cf. mai jos, cap. III), pe tot atât filosoful *irfânî* nu este satisfăcut nici de filosoful sau criticul occidental. Atunci când acesta vrea să îl convingă să renunţe la *hermeneutica* spirituală în favoarea *criticii* istorice, el vrea, de fapt, să îl atragă pe un teren care nu este al său, să-i impună o perspectivă care rezultă, evident, din premisele unei filosofii occidentale moderne, dar care sunt străine de a sa. Să luăm în considerare două preocupări tipice. Prima, de exemplu, căutând să-l înţeleagă pe Profet prin mediul său, educaţia sa, forma geniului său. Cealaltă, cea a filosofiei care cedează în faţa istoriei sale: în ce fel. adevărul este istoric şi în ce fel istoria reprezintă adevărul?

Primei preocupări, filosoful *irfânî* îi opune esenţialmente gnoseologia profetologiei sale, pentru a da seama de trecerea Cuvântului divin în dimensiunea sa umană. Hermeneutica *irfânî* caută să înţeleagă cazul profeţilor, cel al Profetului Islamului în special, meditând la modalitatea de legătură a profetului nu cu „timpul său" ci cu Sursa eternă de unde emană mesajul său, Revelaţia al cărei text îl enunţă. Celei de a doua preocupări, dilema în care se închide istoricismul, filosoful *irfânî* îi opune următoarea consideraţie, şi anume faptul că esenţa eternă, *haqâqat-a* Qorânului, este Logosul sau Cuvântul divin (*Kalâm* al-*Haqq*) care persistă cu şi prin Ipseitatea divină şi care îi este indisociabilă, fără început şi fără sfârşit, în

eternitate.

Fără îndoială, se va obiecta că în acest caz nu mai există decât evenimente eterne. Şi, în consecinţă, ce devine atunci noţiunea de eveniment? Cum pot fi înţelese, fără să considerăm aceasta ca ceva absurd, gesturile şi spusele atribuite lui Abraham şi lui Moise, de exemplu, mai înainte ca Abraham şi Moise să fi participat la existenţă? Acelaşi autor ne răspunde că acest gen de obiecţie se sprijină pe un mod de reprezentare total iluzoriu. La fel, Semnânî, contemporanul său, distinge (bazându-se pe versetul coranic 41/53) între *zamân afâqî*, timpul lumii obiective, timp cantitativ, omogen şi continuu al istoriei exterioare, şi *zamân anfosî*, timp interior al sufletului, timp calitativ pur. *Înainte* şi *după* nu au nicidecum aceeaşi semnificaţie, ci ele diferă după cum se referă la unul sau altul dintre aceste timpuri; există evenimente care sunt perfect *reale*, fără a avea realitatea evenimentelor istoriei empirice. În mod asemănător, Sayyed Ahmad Alawî (sec. al XI/XVII-lea), pe care deja l-am amintit (§5), făcând faţă aceleiaşi probleme, ajunge la perceperea unei structuri eterne, în care ordinii de succesiune a formelor i se substituie ordinea simultaneităţii lor. Timpul devine spaţiu. Gânditorii noştri percep de preferinţă formele mai degrabă în spaţiu decât în timp.

7. Consideraţiile de mai înainte scot în evidenţă tehnica *înţelegerii* pe care o postulează exegeza *sensului spiritual*, cea conotată prin excelenţă de termenu*l la wâl*. Shă iţii în general, şi în special ismaelienii, trebuiau să fie, în mod natural, încă de la origini, mari maeştri î*n la wâl*. Cu cât se va înţelege mai mult că demersu*l la wâl-ului* este insolit pentru deprinderile noastre de gândire curente, cu atât mai mult el necesită atenţia noastră. El nu are nimic artificial, dacă este luat în considerare în schema lumii care îi este proprie.

Cuvântu*l la wâl* formează împreună cu *tanzâl* un cuplu de termeni şi noţiuni complementare şi opuse. *Tanzâl* desemnează religia pozitivă, litera Revelaţiei

dictate de înger Profetului. Înseamnă *a face să coboare* această Revelaţie din lumea superioară. *Ta wâl* înseamnă, dimpotrivă, *a face să revină*, a reconduce la origine, în consecinţă, a reveni la sensul adevărat şi original al unei scrieri.

„Înseamnă *a face să ajungă* un lucru la originea sa. Cel care practică *ta wâl-\û* este deci unul care *deturnează* enunţul de la aparenţa sa exterioară (exoterică, *zâhir*) şi îl face *să se reîntoarcă* la adevărul său, la *haqâqat-a* sa", (cf. *Kalâm-e Pâr*).

Acesta este taW/-ul ca exegeză spirituală interioară sau ca exegeză simbolică, esoterică etc. Sub ideea de exegeză îşi face apariţia cea de Călăuzitor (*exegetul*, Imâmul pentru shă ism) şi, de sub ideea de *exegesis*, transpare cea a unui *exod*, a unei „ieşiri din Egipt", care este un exod dincolo de metafora şi de servitutea literei, dincolo de *exilul* şi de *Occidentul* aparenţei exoterice spre *Orientul* ideii originale şi ascunse.

Pentru gnoza ismaeliană, realizarea taW/-ului este inseparabilă de o nouă naştere spirituală (*wilâdat ruhânâya*). Exegeza textelor nu se înfăptuieşte fără *exegesis* a sufletului. Punerea sa în practică mai este desemnată ca ştiinţă a Balanţei (*mâzâri*). Din această perspectivă, metoda alchimică a lui Jâbir ibn Hayy în nu este decât un caz de aplicare a *ta wâl-ului*: a oculta aparentul, a manifesta ocultul (cf. infra IV, 2). Cuvintele cheie ale lexicului sunt formate şi de alte cupluri de termeni. *Majăz* este figura, metafora, în vreme ce *haqâqat* este adevărul care este real, realitatea care este adevărată. Deci sensul spiritual care trebuie scos la iveală nu este metaforă ci *litera* însăşi este cea care constituie metafora Ideii. Zâhir este exotericul (m *éÇco*), aparentul, evidenţa literală, Legea, textul material al Qorânului. Bâtin este ascunsul, esotericul (ni *éaco*). Textul lui Nâsir-e Khosraw citat mai sus formulează excelent această polaritate.

Pe scurt, în cele trei cupluri de termeni care urmează

(şi pe care trebuie să-i lăsăm sub forma denumirii lor arabe deoarece ei comportă întotdeauna mai multe echivalenţe în franceză), *sharī'at* este cuplat cu *haqâqat*, *zâhir* cu *bâtin*, *tanzâl* cu *ta wâl*, în raportul simbolului cu simbolizatul. Această riguroasă corespondenţă trebuie să ne apere împotriva nefericitei confundări a simbolului cu alegoria, pe care am denunţat-o deja la început. Alegoria este o figuraţie mai mult sau mai puţin artificială de generalităţi şi abstracţii care sunt perfect cognoscibile şi exprimabile şi prin alte mijloace. Simbolul este unica expresie posibilă a simbolizatului, adică a semnificatului *cu care* el simbolizează. El nu este niciodată descifrat o dată pentru totdeauna. Percepţia simbolică operează o transmutaţie a datelor imediate (sensibile, literale); ea le face transparente. În lipsa transparenţei realizate în acest mod, este imposibil de trecut de la un plan la altul. În mod reciproc, fără o pluralitate de universuri ce se învăluie unele pe altele într-o perspectivă ascendentă, exegeza simbolică piere, lipsită de funcţie şi de sens. Am făcut aluzie la ea mai sus. Această exegeză presupune deci o teosofie în care lumile simbolizează unele cu celelalte: universurile suprasensibile şi spirituale, macrocosmosul sau *Homo maximus* (*Insân Kabîr*), microcosmosul. Nu doar teosofia ismaeliană ci şi Mollă Sadră şi şcoala sa au dezvoltat în mod admirabil această filosofie a „formelor simbolice".

Mai trebuie să adăugăm ceva aici. Demersul noetic care realizează *ta wâl-ul*, modul de percepţie pe care îl presupune, corespund unui tip general de filosofie şi de cultură spirituală. *Ta wâl-ul* pune în aplicare conştiinţa imaginativă, a cărei funcţie privilegiată şi valoare noetică le vom vedea demonstrate cu tărie la filosofii *Ishraqâyiin*, în special la Mollă Sadră. Nu doar Qorânul, ci de altminteri şi Biblia, ne pun în faţa acestui fapt ireductibil – acela că pentru atâţia şi atâţia cititori care au meditat asupra Qorânului sau a Bibliei, textul comportă alte sensuri decât ceea ce este scris în aparenţă. Se găseşte aici nu o

construcţie artificială a spiritului, ci o apercepţie iniţială, la fel de ireductibilă ca cea a unui sunet sau a unei culori. Aceeaşi situaţie caracterizează o foarte mare parte a literaturii persane, epopei mistice şi poezii lirice, începând cu povestirile simbolice ale lui Sohravardī, care amplifica el însuşi exemplul dat de Avicenna. „Iasomia Credincioşilor iubirii" a lui Rûzbehân din Shârâz ne dovedeşte, de la un capăt la celălalt, perceperea sensului profetic al frumuseţii fiinţelor, operând în mod spontan u*n la wâl* fundamental şi continuu asupra formelor sensibile. Oricine l-a înţeles pe Rûzbehân şi a înţeles că simbolul nu este alegorie, nu se va mai mira de faptul că atâţia cititori iranieni găsesc, de exemplu în poemele marelui lor compatriot, Hâfez din Shârâz, un sens mistic.

Oricât de succinte ar fi ele, aceste consideraţii, stabilind nivelul la care este înţeles textul qorânic, prezintă ceea ce Qoranul aduce meditaţiei filosofice în Islam. Căci, dacă versetele qorânice pot să intervină şi într-o demonstraţie filosofică, aceasta se datorează tocmai faptului că gnoseologia intră ea însăşi în profetologie (cf. *infra*, cap. II) şi pentru că această „laicizare metafizică" care, în Occident, îşi are rădăcinile până în scolastica latină, nu s-a produs în Islam.

Acum, deşi calitatea „profetică" a acestei filosofii este alimentată de această sursă, structura sa moştenește totuşi în întregime un trecut căruia ea îi va da o viaţă nouă şi o dezvoltare originală, şi ale cărui opere esenţiale i-au fost transmise prin efortul mai multor generaţii de traducători.

2. Traducerile

Este vorba aici de un fenomen cultural de o importanţă capitală. El poate fi definit ca fiind asimilarea de către Islam, noul focar de viaţă spirituală al umanităţii, a întregului aport al culturilor care-l precedaseră la est şi la vest. Un circuit grandios se conturează: Islamul a adăpostit moştenirea greacă (cuprinzând atât operele autentice, ca şi pseudoepigrafiile) şi această moştenire el o

va transmite Occidentului în secolul al XII-lea, graţie muncii şcolii de traducători de la Toledo. Amploarea şi consecinţele acestor traduceri din greacă în siriacă, din siriacă în arabă, din arabă în latină sunt comparabile cu cele ale traducerilor canonului buddhist mahayanic din sanskrită în chineză, sau cu cele ale traducerilor din sanskrită în persană în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, sub impulsul reformei generoase a lui Shân Akbar.

Trebuie distinse două centre de lucru. 1) Există, pe de o parte, opera proprie a sirienilor, adică munca desfăşurată de populaţiile arameene din vestul şi sudul Imperiului iranian sassanid. Efortul era îndreptat în special asupra filosofiei şi medicinei. Dar, în plus, poziţiile asumate de nestorieni, atât în hristologie, cât şi în exegeză (influenţa lui Origen asupra şcolii din Edessa) nu pot fi ignorate, de exemplu, dintr-o expunere a problemelor imâmologiei shă de. 2) Există ceea ce se poate numi tradiţia greco-orientală, în nordul şi estul Imperiului sassanid, şi ale cărei eforturi se îndreaptă în principal spre alchimie, astronomie, filosofie şi ştiinţele naturii, inclusiv „ştiinţele secrete" ce fac corp comun cu această *Weltanschauung*.

1. Pentru a înţelege rolul pe care şi l-au asumat sirienii ca iniţiatori ai filosofilor musulmani în filosofia greacă, trebuie avute în vedere, chiar şi numai prezentate pe scurt, istoria şi vicisitudinile culturii de limbă siriacă.

Celebra „şcoală a perşilor" din Edessa a fost fondată în momentul în care împăratul Jovian ceda perşilor oraşul Nisibe (unde, cu numele de Probus, apare primul traducător de opere filosofice greceşti în siriacă). În 489, împăratul bizantin Zenon închide şcoala, din cauza tendinţelor sale nestoriene. Unii maeştri şi elevi rămaşi fideli nestorianismului caută refugiu la Nisibe, unde ei fondează o nouă şcoală, care a fost mai cu seamă un centru de filosofie şi teologie. În plus, în sudul Imperiului iranian, suveranul sassanid Khosraw Anûsh-Ravân (521 – 579) a fondat la Gonde-Shâhpour o şcoală ai cărei maeştri

au fost în mare parte sirieni (este acelaşi Gonde-Shâhpour de unde, mai târziu, califul Mansûr aduce pe medicul George Bakht-Yeshu). Dacă se ţine cont că în 529 Iustinian a închis şcoala din Atena şi că şapte dintre ultimii filosofi neoplatonicieni se refugiază în Iran, avem deja un anumit număr de componente ale situaţiei filosofice şi teologice din lumea orientală în ajunul Hegirei (622).

Numele cel mai important, care domină această perioadă, este cel al lui Sergius de Rash Ayna (m. la Constantinopol în 536), a cărui activitate a fost intensă. În afara unui anumit număr de lucrări personale, acest preot nestorian a tradus în siriacă o bună parte din lucrările lui Galen şi din tratatele logice ale lui Aristotel. Pe de altă parte, dintre scriitorii sirieni monofiziţi (iacobiţi) din această epocă, trebuie reţinute numele lui Bûd (traducător în siriacă a lucrării „Kalilah şi Dimnah") şi Ahûdemmeh (m. 575), apoi numele lui Severe Sebokht (m. 667), Iacob de Edessa (circa 633 – 708), George, „episcopul arabilor" (m. 724). Ceea ce reţinea în principal interesul scriitorilor şi traducătorilor sirieni era, în afara logicii (Pavel Persanul a dedicat un tratat de logică suveranului sassanid Khosraw Anûsh-Ravân), culegerile de aforisme dispuse în maniera unei istorii a filosofiei. În preocuparea lor pentru doctrina platoniciană a sufletului, vor ajunge la o concepţie în care înţelepţii greci, Platon în special, se confundau cu figurile călugărilor orientali. Cu siguranţă că acest lucru va influenţa viziunea pe care şi-o făcea Islamul despre „profeţii greci" (cf. mai sus, I, 1 § 3); şi anume, că înţelepţii greci îşi trăgeau, la rândul lor, inspiraţia din „Nişa luminilor profeţiei".

În lumina acestor traduceri greco-siriace, marea muncă de traduceri, ce se conturează încă de la începutul secolului al III-lea al Hegirei, apare mai puţin ca o inovaţie cât mai ales ca o continuare mai amplă şi mai metodică a unei munci desfăşurate anterior sub orizontul aceloraşi preocupări. De altfel, încă înaintea Islamului, peninsula arabă cuprindea un mare număr de medici nestorieni,

aproape toţi ieşiţi de la Gonde-Shâhpour.

Oraşul Baghdând fusese fondat în 148/765. În 217/832, califul al-Ma'mûn a fondat „Casa înţelepciunii" (*Bayt al-hikma*), pe care a pus-o sub conducerea lui Yahvă ibn Mâsûyeh (m. 243/857), care a avut ca succesor pe elevul său, celebrul şi prolificul Honayn ibn Ishaq (194/809 – 260/873), născut la Hera, dintr-o familie aparţinând unui trib arab creştin, Ibând. Honayn este, fără îndoială, cel mai celebru traducător de lucrări greceşti în siriacă şi în arabă; trebuie menţionat alături de el numele fiului său, Ishaq ibn Honayn (m. 910), şi cel al nepotului său, Hobaysh ibn al-Hasan. Este vorba de o veritabilă oficină de traduceri, cu o echipă traducând sau adaptând cel mai adesea din siriacă în arabă, mult mai rar direct din greacă în arabă. Întreaga terminologie tehnică a teologiei şi filosofiei în arabă se va elabora în acest fel, în cursul secolului al III/IX-lea. Nu trebuie uitat totuşi că termenii şi conceptele îşi vor trăi mai apoi propria lor viaţă în arabă. O cramponare în dicţionarul grecesc, pentru a traduce lexicul gânditorilor mai tardivi, care nu cunoşteau greaca, nu poate conduce decât la confuzii.

Dintre alte nume de traducători mai sunt de menţionat: Yahvă ibn Batrâq (începutul secolului al IX-lea); 'Abdol-Masân b. 'Abdillah b. Mă ima al-Himsî (adică din Emesa, prima jumătate a secolului al IX-lea), colaborator al filosofului al-Kindi (vezi mai jos, V, 1), şi traducător al tratatelor *Sofistica* şi *Fizica* de Aristotel, la fel ca şi al celebrei *Teologii* atribuită lui Aristotel; marele nume al lui Qostă ibn Lûcă (născut spre 820, mort foarte bătrân, spre 912), originar din Baalbek, Heliopolis-ul grec din Siria, de descendenţă greacă şi creştin melkit. Filosof şi medic, fizician şi matematician, Qostă a tradus, printre altele, comentariile lui Alexandru din Aphrodisia şi ale lui Ioan Philoponul asupra *Fizicii* lui Aristotel, parţial comentariile asupra tratatului *De generatione et corruptione*, tratatul *De placitis philosohorum* al lui PseudoPlutarh. Dintre operele personale, tratatul său asupra *Diferenţei dintre*

suflet şi spirit este cunoscut în mod special, precum şi câteva tratate asupra ştiinţelor oculte, în care explicaţiile sale seamănă în mod curios cu cele ale psihoterapeuţilor din zilele noastre.

Mai menţionăm încă, în secolul al X-lea, pe Abû Bishr Matta al-Qannay (m. 940), filosoful creştin Yahvă ibn Adi (m. 974), elevul său Abû Khayr ibn-Khammâr (născut în 942). Mai trebuie încă menţionată, într-un mod cu totul special, importanţa şcolii „Sabeenilor din Harran", stabiliţi în vecinătatea Edessei. PseudoMajrâti abundă în indicaţii preţioase despre religia lor astrală. Ei îşi urcau ascendenţa spirituală (aşa cum face mai târziu Sohravardī) până la Hermes şi la Agathodaimon. Doctrinele lor asociază vechea religie astrală caldeană, studiile matematice şi astronomice, spiritualitatea neopitagoreică şi neoplatonică. Ei vor avea traducători foarte activi, din secolul al VIII-lea până în secolul al X-lea. Numele cel mai celebru este cel al lui Thâbit ibn Qorra (826 – 904), mare devot al religiei astrale, excelent autor şi traducător al unor opere de matematică şi astronomie.

Ne este imposibil să intrăm aici în detaliul acestor traduceri: unele nu mai sunt decât titluri (menţionate, de exemplu, în marea bibliografie a lui Ibn al-Nadâm, în secolul al X-lea), altele se găsesc încă în manuscris, şi există şi unele editate. În general, munca traducătorilor a vizat ansamblul *corpus-ului* lucrărilor lui Aristotel, inclusiv anumite comentarii, ale lui Alexandru din Aphrodisia şi Themistius (opoziţia dintre cei doi comentatori este binecunoscută filosofilor în Islam. Mollă Sadră insistă asupra ei. Cartea *lambda* a Metafizicii a avut de asemenea întreaga sa importanţă pentru teoria pluralităţii Motoarelor celeste). Nu putem discuta aici despre ceea ce a fost realmente cunoscut din autenticul Platon, dar vom menţiona încă de pe acum că filosoful al-Fârâbî (*infra N*, 2) a oferit o remarcabilă expunere a filosofiei lui Platon, caracterizând succesiv fiecare dintre dialoguri (cf. bibliografie). El aplică o metodă identică pentru expunerea

filosofiei lui Aristotel.

Ceea ce trebuie subliniat este influenta considerabilă pe care au exercitat-o anumite lucrări pseudoepigrafice. Este vorba, în primul rând, de celebra *Teologie* atribuită lui Aristotel, care constituie, aşa cum se ştie, o parafrazare a ultimelor trei *Enneade* ale lui Plotin, fondată poate pe o versiune siriacă, ce ar urca până în secolul al VI-lea, epocă în care neoplatonismul înflorea la nestorieni ca şi la curtea Sassanizilor (aceleiaşi epoci se pare că i-ar aparţine şi *corpus-ul* scrierilor atribuite lui Dionisie Areopagitul). Această lucrare, care stă la baza neoplatonismului în Islam, explică dorinţa atâtor filosofi de a arăta acordul între Aristotel şi Platon. Totuşi, mulţi şi-au exprimat anumite îndoieli asupra atribuirii sale, începând cu Avicenna (*infra N*, 4), în acele „Note" ale sale care s-au păstrat, şi în care oferă indicaţii precise despre ceea ce fusese „filosofia sa orientală" (editate de A. Badawî, împreună cu câteva comentarii şi tratate ale lui Alexandru din Aphrodisia şi Themistius, Cairo, 1947). În celebrul pasaj din *Enneade* IV, 8, 1 („De multe ori, deşteptându-mă eu din trup, revenit la mine însumi…") filosofii mistici au găsit atât tipul de ascensiune celestă (*mi-râj*) a Profetului, reprodusă la rândul său de experienţa ufiţilor, cât şi tipul de viziune care încununează efortul înţeleptului divin, Străinul, Solitarul. Această „confesiune extatică" a *Enneade-ïor* este raportată de Sohravardī chiar la Platon. Influenţa ei este sensibilă la Mâr Dâmând (m. 1041/1631). Qâzi să-ad Qommî (secolul al XVII-lea), în Iran, mai consacră încă un comentariu *Teologiei* lui Aristotel (cf. celei de-a doua părţi).

Liber de Porno, în care Aristotel muribund îşi asumă în faţa discipolilor săi învăţătura lui Socrate din *Phaidon*, a avut de asemenea un mare destin (cf. versiunea persană a lui Afzaloddân Kâshânî, elev al lui Nasâroddân Tûsî în secolul al XIII-lea; cf. a doua parte). În sfârşit, mai trebuie încă menţionată o carte atribuită tot lui Aristotel, *Cartea asupra Binelui pur* (tradusă în latină în secolul al XII-lea,

de către Gérard de Cremona, sub titlul *Liber de causis* sau *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*). Este de fapt un extras din *Elementatio theologica* a neoplatonicului Produs (editat tot de A. Badawî, împreună cu alte texte; *De aeternitate mundi*, *Quaestiones naturales*, *Liber Quartorum* (*Cartea tetralogiilor*), operă alchimică atribuită lui Platon, Cairo, 1955).

Imposibil să menţionăm aici pseudoPlaton, pseudoPlutarh, pseudoPtolemeu, pseudoPitagora, care au fost sursele unei vaste literaturi privind alchimia, astrologia, proprietăţile naturale. Pentru o orientare în privinţa acesteia, trebuie să facem trimitere la eforturile lui Julius Ruska şi Paul Kraus (cf., de asemenea, *infra* cap. IV).

2. Lui Julius Ruska îi revine şi meritul de a fi denunţat o concepţie unilaterală a lucrurilor, ce a prevalat multă vreme. Căci, dacă sirienii au fost principalii mediatori în filosofie şi în medicină, ei nu au fost, totuşi, singurii mediatori; nu a existat doar un curent curgând din Mesopotamia spre Persia. Nu trebuie uitată influenţa pe care savanţii perşi (iranieni) au avut-o, înaintea lor deja, la curtea Abbassizilor, în special în ceea ce priveşte astronomia şi astrologia. De altfel, existenţa a numeroşi termeni tehnici iranieni (de exemplu *nushâder*, amoniac) arată că, foarte probabil, intermediarii între alchimia greacă şi cea a lui Jâbir ibn Hayy în trebuie să fie căutaţi în centrele de tradiţie greco-orientală din Iran.

Nawbakht Iranianul şi Mash’allah Evreul îşi vor asuma primele responsabilităţi ale şcolii din Baghdând, împreună cu Ibn Mâsûyeh. Abu Sahl ibn Nawbakht a fost directorul bibliotecii din Baghdând sub Harûn al-Rashâd şi traducătorul lucrărilor astrologice din pehlevi în arabă. Întreg acest capitol al traducerilor din pehlevi (sau iraniană-medie) în arabă este de o foarte mare importanţă (lucrările astrologice ale babilonianului Teukros şi ale romanului Vettius Velens fuseseră traduse în pehlevi). Unul dintre cei mai celebri traducători a fost aici Ibn Moqaffa,

iranian trecut de la zoroastrism la Islam. Sunt de menţionat un mare număr de savanţi originari din Tabarestan, din Khorassan, pe scurt din Iranul nord-oriental şi din ceea ce se numeşte „Iranul exterior”, în Asia centrală: Omar ibn Farrokhan Tăbărî (prieten cu barmakidul Yahya); Fazi ibn Sahl din Sarakhsh (la sud de Merv); Mohammad ibn Mûsă Khwârezmî, părintele algebrei aşa-zis „arabe” (tratatul său de algebră datează de pe la 820), dar tot atât de departe de a fi un „arab” pe cât este de îndepărtată Khiva de Mekka; Khâlid Marwarrûdi; Habash Mervazi (adică din Merv); Ahmad Fergânî (*Alfraganus* al latinilor din Evul Mediu) era din Fergana (Yaxarta de Sus); Abu Mash-ar Balkhî (*Albumasar* al latinilor) era din Bactriana.

Odată cu bactrienii şi Bactriana în general, se evocă acţiunea Barmakizilor (Barmeciziilor) care a determinat dezvoltarea iranismului la curtea Abbassizilor şi instaurarea acestei familii iraniene în fruntea afacerilor califatului (752 – 804). Numele strămoşului lor, *Barmak*, desemna demnitatea ereditară a marelui preot în templul budist din Nawbahâr (în sanscrită *nova vihâra*, „a noua mănăstire”), la Balkh, din care legenda a făcut mai apoi un Templu al Focului. Tot ceea ce, de-a lungul timpului, primise Balkh-ul, „mama cetăţilor”, din cultura greacă, buddhistă, zoroastriană, maniheeană, creştin nestoriană, supravieţuia aici (distrus, el a fost reconstruit în 726 de către Barmak). Pe scurt, matematica şi astronomia, astrologia şi alchimia, medicina şi mineralogia, şi, odată cu aceste ştiinţe, o întreagă literatură pseudoepigrafică, şi-au avut focarele în oraşele care jalonau marea rută a Orientului, urmată cândva de Alexandru.

Aşa cum s-a indicat mai sus, prezenţa unui mare număr de termeni tehnici iranieni ne obligă să le căutăm originile în teritoriile iraniene din nord-est, anterior oricărei penetrări a Islamului. Din aceste oraşe, după mijlocul secolului al VIII-lea, astronomi şi astrologi, medici şi alchimişti se vor pune în mişcare spre noul focar de

viaţă spirituală creat de Islam. Şi acest fenomen are o explicaţie. Toate aceste ştiinţe (alchimie, astrologie) făceau corp comun cu o *Weltanschauung* pe care ortodoxia creştină a Marii Biserici nu putea căuta decât să o distrugă. Condiţiile erau altele în Orient decât în Imperiul roman (din Orient sau din Occident). Cu cât se înainta spre est, cu atât această influenţă a Marii Biserici se estompa (de unde, în schimb, primirea făcută nestorienilor). Atunci a fost pusă în joc soarta unei întregi culturi, cea pe care Spengler o desemna ca fiind „cultură magică", căreia i se adaugă în mod nepotrivit calificativul de „arabă", total inadecvat la ceea ce ea cuprinde. Din păcate, aşa cum deplângea şi Ruska, orizontul filologiei noastre clasice s-a* oprit la o frontieră lingvistică, fără a discerne elementele mai profunde.

Tocmai această remarcă ne face să percepem că, odată evocate traducerile filosofilor greci de către sirieni şi odată 34

constatat aportul ştiinţific al iranienilor din nord-est, mai lipseşte totuşi ceva. Trebuie să adăugăm ceea ce este desemnat sub numele de *Gnoză*. Există ceva comun între gnoza creştină de limba greacă, gnoza iudaică, gnoza islamică, cea a shăismului şi a ismaelismului. În plus, cunoaştem acum urme precise ale gnozei creştine şi maniheene în gnoza ismaeliană. La fel trebuie, în cele din urmă, să nu omitem persistenţa doctrinelor teosofice din vechea Persie zoroastriană. Integrate structurii filosofiei *ishraqî* prin geniul lui Sohravardī (*infra*, cap. VII), ele nu au dispărut încă nici în zilele noastre.

Toate acestea ne permit să înfăţişăm sub o nouă lumină situaţia filosofiei islamice. De fapt, dacă Islamul nu era decât pura religie legalitară a *sharī'at-ei*, filosofii nu şi-ar mai fi găsit locul aici şi situaţia lor ar fi fost una ambiguă. Este starea pe care ei au resimţit-o de-a lungul secolelor, în dificultăţile pe care le-au avut cu doctorii Legii. În schimb, dacă Islamul integral nu este simpla religie legalitară şi exoterică, ci dezvăluirea, penetrarea şi

evidenţierea unei realităţi ascunse, esoterice (*bătin*), atunci situaţia filosofiei şi a filosofului capătă un cu totul alt sens. Ea a fost puţin înfăţişată până acum sub acest aspect. Cu toate acestea, versiunea ismaeliană a shăismului – prin excelenţă gnoza originală a Islamului, este cea care ne oferă, într-o exegeză a celebrului „*hadâth* al mormântului", o definiţie adecvată a rolului filosofiei în această situaţie: ea este mormântul în care trebuie să moară teologia pentru a reînvia sub forma unei *teosophia*, înţelepciune divină (*hikmat ilâhâya*), a unei gnoze *Cirfân*).

Pentru a înţelege condiţiile care au permis gnozei să se perpetueze în Islam, trebuie să revenim la ceea ce s-a indicat în paragraful precedent, referitor la absenţa, în Islam, a fenomenului Biserică, a unei instituţii precum cea a Conciliilor. Ceea ce defineşte în acest caz pe „gnostici" este fidelitatea lor faţă de „oamenii lui Dumnezeu", faţă de Imâmi („Călăuzitorii"). De aceea, este necesar să figureze mai întâi aici, pentru prima oară poate în schema unei istorii a filosofiei islamice, o expunere a acestei „filosofii profetice" care este forma foarte originală şi fructificarea spontană a conştiinţei islamice.

O astfel de expunere nu poate fi divizată. De aceea vom oferi aici o schiţă de ansamblu a shăismului sub cele două forme principale ale sale. Şi, pentru că nu putem să cerem cea mai bună explicare a spuselor doctrinare ale sfinţilor Imâmi decât unor gânditori shâiţi (Haydar Amolî, Mâr Dâmând, Mollă Sadră etc.), expunerea noastră trebuie să încorporeze elementele care merg din sec. I până în secolul al XI-lea al Hegirei. Dar această etalare istorică nu face decât să aprofundeze problema esenţială care este pusă încă de la începuturi.

IL SHITSMUL ŞI FILOSOFIA PROFETICĂ

Observaţii preliminare

Indicaţiile schiţate mai înainte privind fa WL-ul Qorânului ca sursă de meditaţie filosofică, ar sugera deja că ar fi incomplet să reducem schema vieţii speculative şi a vieţii spirituale în Islam la filosofii elenizanţi (*falâsifa*), la

teologii *Kalâm-ului* sunnit, la sufiţi. Trebuie remarcat faptul că, în expunerile generale privind filosofia islamică, nu s-a luat niciodată în considerare rolul şi importanţa decisivă a gândirii shâite pentru dezvoltarea gândirii filosofice în Islam. Au existat chiar, în rândul orientaliştilor, anumite reticenţe sau prejudecăţi, asociate câteodată cu o oarecare ostilitate, în perfect acord de altminteri cu ignoranţa profesată în Islamul sunnit faţă de adevăratele probleme ale shăismului. Nu mai este posibil acum să invocăm dificultatea accesului la texte. Iată, sunt deja treizeci de ani de când s-a început publicarea unor mari tratate ismaeliene. La rândul său, partea iraniană a multiplicat imprimările marilor texte shâite duodecimane. Situaţia necesită câteva observaţii preliminare.

1. În lipsa abordării studiului teologiei şi filosofiei shăismului prin intermediul marilor texte care se întind de la tradiţiile Imâmilor până la comentariile ce le-au fost făcute de-a lungul secolelor, cercetătorii s-au complăcut în explicaţii politice şi sociale, care nu se ataşează decât de istoria exterioară şi ajung să derive şi să deducă într-un mod cauzal din altceva fenomenul *religios* shă it, adică, pe scurt, să îl reducă la altceva. Or, chiar dacă s-ar acumula toate circumstanţele exterioare care s-ar dori, suma sau produsul lor nu vor da niciodată fenomenul religios iniţial (*Urphaenomen*), care este la fel de ireductibil precum percepţia unui sunet sau a unei culori. Prima şi ultima explicaţie a shăismului rămâne conştiinţa shă ită însăşi, sentimentul şi percepţia sa asupra lumii. Textele care urcă până la Imâmi ne-o arată constituită în mod esenţial în jurul preocupării de a atinge *adevăratul sens* al Revelaţiilor divine, pentru că de acest *adevăr* depinde, în cele din urmă, adevărul existenţei umane: semnificaţia originilor sale şi a destinelor sale viitoare. Problema acestei înţelegeri s-a pus încă de la originile Islamului şi ea constituie însăşi esenţa spiritualităţii shă de Trebuie deci să încercăm o evidenţiere a marilor teme ale meditaţiei filosofice produse de conştiinţa religioasă shă ită.

2. Islamul este o religie profetică; am amintit, în paginile precedente, de caracteristica unei „comunităţi a Cărţii” (*ahl* al-*Kitâb*), de fenomenul Cărţii Sfinte. Gândirea este în mod esenţial orientată mai întâi de toate asupra Dumnezeului care se revelează în această Carte prin mesajul îngerului dictat profetului: unitatea şi transcendenţa acestui Dumnezeu (*tawhâd*). Cu toţii, filosofi şi mistici, sunt fixaţi pe această temă până la ameţeală. În al doilea rând, gândirea este orientată înspre persoana care primeşte şi transmite acest mesaj, pe scurt, vizează condiţiile pe care această receptare le presupune. Întreaga meditaţie asupra acestor date specifice conduce la o teologie şi la o profetologie, la o antropologie şi la o gnoseologie care nu îşi au echivalenţe în nicio altă parte. Este evident că structura conceptuală, furnizată de traducerile filosofilor greci în arabă (*supra*, I, 2) influenţează înfăţişarea luată de această meditaţie. Dar nu este vorba aici decât de un fenomen parţial. Resursele limbii arabe dezvoltă probleme neprevăzute în textele greceşti. Să nu uităm că unele dintre marile opere ismaeliene, cea a lui Abû Ya qûb Sejestânî de exemplu, sunt cu mult anterioare lui Avicenna, întreaga dialectică a *tawnândului* (dubla negativitate) la fel ca şi problemele referitoare la profetologie provin din date proprii, fără să fi avut vreun model grecesc. Corelativ, vom reţine faptul că profetologia şi „teoria cunoaşterii” profetice încununează gnoseologia celor mai mari filosofi elenizanţi, *falăsifa*, precum al-Fârâbî şi Avicenna.

3. Gândirea shă ită a alimentat cu certitudine, încă de la început, filosofia de tip profetic care corespunde unei religii 38

profetice. O filosofie profetică postulează existenţa unei gândiri ce nu se lasă îngrădită nici de trecutul istoric, nici de litera care îi fixează învăţătura sub formă de dogme, nici de orizontul pe care îl delimitează resursele şi legile logicii raţionale. Gândirea shă ită este călăuzită nu de aşteptarea revelaţiei unei noi *sharīʿat* ci de cea a

Manifestării *plenare* a tuturor sensurilor ascunse sau a sensurilor spirituale ale Revelaţiilor divine. Aşteptarea acestei Manifestări este tipologizată în aşteptarea parousiei „Imâmului ascuns” („Imâmul acestui timp”, în prezent ascuns, potrivit shlismului duodeciman). Ciclului profeţiei, de acum închis, i-a urmat un nou ciclu, ciclul *walāyat-ex*, această parousie constituind deznodământul său. O filosofie profetică este esenţialmente escatologică.

S-ar putea repera liniile de forţă ale gândirii shâite prin intermediul următoarelor două concepte: 1° *bâtin* sau esotericul; *2° walāyat*, al cărui sens va apărea ceva mai încolo.

4. Trebuie să tragem toate consecinţele care rezultă din opţiunea originală decisivă, pe care am semnalat-o deja (1, 1), în faţa următoarei dileme: se limitează oare religia islamică la interpretarea sa legalistă şi judiciară, la religia legii, a exotericului (*zâhir*)? Acolo unde s-a răspuns printr-o afirmaţie, nu mai este loc să vorbim de filosofie. Sau, din contră, acest *zâhir*, acest exoteric, despre care se pretinde că este suficient pentru reglementarea comportamentelor vieţii practice, nu este decât învelişul la altceva, la *bâtin*, interior, esoteric? Dacă da, întreaga semnificaţie a comportamentului practic se modifică, pentru că litera religiei pozitive, *sharīʿat*, nu-şi are sensul decât în *haqâqat*, în realitatea spirituală, care este sensul esoteric al Revelaţiilor divine. Or, acest sens esoteric nu este ceva care să poată fi construit cu ajutorul logicii, recurgând la silogisme. El nu aparţine nici dialecticii defensive aşa cum este cea a KAMm-ului, căci nu se resping simbolurile. Sensul ascuns nu poate fi transmis decât în felul unei ştiinţe care este moştenire spirituală *Cilm irthi*). Este vorba de această moştenire spirituală reprezentată de enormul *corpus* ce conţine învăţătura tradiţională a Imâmilor shlismului, în calitatea lor de „moştenitori” ai profeţilor (26 de tomuri în 14 volume in-folio în ediţia Majlisî). Atunci când shâiţii folosesc, precum sunniţii, cuvântul *sunna* (tradiţie), trebuie înţeles că pentru ei

această *sunna* înglobează tocmai această învăţătură integrală a Imâmilor.

Fiecare dintre Imâmi a fost, rând pe rând, „Păstrătorul Cărţii” (*Qayyim* al-*Qorări*), explicitând şi transmiţând discipolilor săi sensul ascuns al Revelaţiilor. Această învăţătură se află la originea esoterismului în Islam şi este paradoxal faptul că acest esoterism a putut fi analizat făcându-se abstracţie de shă ism. Este un paradox întâlnit, evident, în Islamul sunnit, dar poate că totuşi responsabilitatea primă îi revine minorităţii shă de celor care, ignorând sau neglijând învăţătura esoterică a Imâmilor, au lăsat ca shăismul să fie mutilat şi să fie justificate tentativele de a nu-l considera decât ca un al cincilea rit, alături de cele patru mari rituri juridice ale Islamului sunnit. Unul dintre aspectele patetice ale shlismului este reprezentat de lupta pe care au dus-o, de-a lungul secolelor, cei care şi-au asumat, împreună cu învăţătura Imâmilor, şi integralitatea shăismului, precum Haydar Amolî, Mollă Sadră Shârâzi, întreaga şcoală shaykhită şi câţiva shaykhi eminenţi din zilele noastre (cf. În special a doua parte a prezentului studiu).

5. Ciclul profeţiei este închis; Mohammad a fost „Pecetea profeţilor” (*Khâtim al-anbivă*), ultimul dintre cei care, înaintea lui, aduseseră o *sharī'at* nouă umanităţii (Adam, Noe, Abraham, Moise, Iisus). Dar, pentru shă ism, termenul final al profeţiei (*nobowwat*) a fost termenul iniţial al unui nou ciclu, ciclul *walāyat-ei* şi al Imâmatului. Cu alte cuvinte, profetologia îşi găseşte complementul său necesar în imâmologie, căreia *walāyat-a* îi constituie expresia cea mai directă. Este vorba aici de un termen a cărui conotaţie cu greu se poate reda printr-un singur cuvânt. El figurează abundent şi încă de la începuturi, chiar în învăţătura Imâmilor. Textele noastre repetă cel mai adesea: „*Walāyat-a* este esotericul profeţiei (*bâtin al-nobowwat*)” De fapt, cuvântul înseamnă „prietenie, protecţie” *Awliyā Allāh* (în persană *Dustân-e Khodă*) sunt „Prietenii lui Dumnezeu” (şi „iubiţii lui Dumnezeu”); în

sens strict, aceştia sunt profeţii şi Imâmii, ca elită a umanităţii, cărora le sunt revelate secretele divine prin intermediul unei inspiraţii ce vine de la divin. „Priete40

mă” cu care Dumnezeu îi favorizează face din ei *Călăuzitorii* spirituali ai umanităţii. Răspunzând prin propria sa devoţiune, ca prieten al lor, fiecare dintre adepţii acestora, călăuziţi de ei, ajunge la cunoaşterea de sine şi participă la *walāyat-a* lor. Ideea de *walāyat* sugerează deci, într-un mod esenţial, îndrumarea iniţiatică de către Imâm, care iniţiază în misterele doctrinei; ea înglobează ideea de cunoaştere (*mă rifat*) şi ideea de iubire (*mahabbat*), *o* cunoaştere care este prin ea însăşi o cunoaştere salvatoare. Sub acest aspect, shăismul este *gnoza* Islamului.

Ciclul *walāyat-ei* (vom folosi de acum înainte acest termen complex fără a-l mai traduce) este deci ciclul Imâmului ce succede Profetului, adică al bâtm-ului ce succede zâhirului, al *haqâqat-ei* ce succede *sharīʿat-ei*. Nu este vorba nicidecum aici de un magisteriu dogmatic (pentru shlismul duodeciman, Imâmul este actualmente invizibil). În loc de succesiune, ar trebui mai degrabă să vorbim de simultaneitatea dintre *sharīʿat* şi *haqâqat*, aceasta din urmă adăugându-se de acum înainte la prima. Căci tocmai aici se produce clivajul între ramurile shlismului. Dacă se păstrează echilibrul între *sharīʿat* şi *haqâqat*, profeţie şi imâmat, fără a disocia *bâtin* de *zâhir* avem forma shlismului duodeciman şi, într-o anumită măsură, cea a Ismaelismului fátimid; dacă *bâtin*-ul predomină, pe punctul de a şterge *zâhir-ul*, şi, în consecinţă, Imâmatul capătă întâietate asupra profeţiei, avem Ismaelismul reformat din Alamût. Dar dacă *bâtin*-ul fără *zâhir*, împreună cu consecinţele sale, reprezintă forma ultrashăismului, în schimb *zâhir-ul* fără *bâtin* înseamnă mutilarea Islamului integral, printr-un literalism care respinge moştenirea transmisă de Profet Imâmilor, moştenire care este *bâtin-ul*.

În acest fel deci, *bâtin-ul*, esotericul, ca şi conţinut al

cunoaşterii şi *walāyat-a*, ce configurează tipul de spiritualitate pe care îl postulează această cunoaştere, se conjugă pentru face din shă ism gnoza Islamului, ceea ce se desemnează în persană ca *irfân-e shă î*, gnoza sau teosofia shă ită. Sunt evidente aici o serie de analogii: *zâhir-ul* este faţă de *bâtin* precum religia literară (*sharīʿat*) faţă de religia spirituală (*haqâqat*), precum profeţia (*nobowwat*) faţă de *walāyat*. S-a tradus adesea acest cuvânt prin „sfinţenie" şi cuvântul *walî* prin „sfânt" Aceşti termeni au un sens canonic precis atunci când sunt pronunţaţi în Occident; nu există niciun avantaj în a provoca confuzii şi a disimula ceea ce este original de o parte şi de cealaltă. Ar trebui mai degrabă să vorbim, aşa cum şi vrem să propunem, de ciclul *walāyat-ei* ca de ciclul Iniţierii spirituale şi despre *Awliyā Allāh* ca de „Prietenii lui Dumnezeu" sau „oamenii lui Dumnezeu". Nicio istorie a filosofiei islamice nu ar putea de acum înainte să treacă sub tăcere aceste probleme. Ele nu au fost tratate de *Kalam-ul* sunnit (*infra*, cap. III) atunci când acesta a apărut, căci îi depăşeau mijloacele. Ele nu provin nici din programul filosofiei greceşti. În schimb, mai multe texte ce urcă până la Imâmi revelează anumite afinităţi şi anumite întrepătrunderi cu Gnoza antică. Dacă avem astfel în vedere, încă de la începutul lor, temele profetologiei şi ale imâmologiei, nu ne vom mai mira de faptul că le regăsim la filosofii elenizanţi (*falâsifa*) şi mai ales nu vom mai pretinde o disociere a lor de gândirea filosofică a acestora, sub pretextul că aceste teme nu s-ar încadra în programul nostru.

6. Dezvoltarea studiilor ismaeliene, cercetările recente asupra lui Haydar Amolî, teolog shă it al sufismului (secolul al VIII/Xrv-lea) conduc la o manieră nouă de a pune problema raporturilor shlismului cu sufismul, problemă importantă, căci ea domină perspectiva de ansamblu a spiritualităţii islamice. Sufismul este prin excelenţă efortul de interiorizare a Revelaţiei qorânice, ruptura cu religia pur legalitară, încercarea de a retrăi

experienţa intimă a Profetului din noaptea *Mi* ra/-ului; în cele din urmă, o experimentare a condiţiilor *taionândului* conducând la conştiinţa că numai Dumnezeu poate enunţa, prin buzele credinciosului său, misterul unităţii sale. Ca depăşire a interpretării pur juridice a *sharī'at-ei*, ca asumare a Mfm-ului, s-ar părea că shlismul şi sufismul sunt două denumiri ale unuia şi acelaşi lucru. Într-adevăr, au existat sufiţi shă îţi încă de la început: gruparea din Koufa, unde un shă it cu numele de 'Abdak a fost chiar primul care a purtat numele de sufit. Dar, vedem mai apoi că în spusele unor Imâmi se exprimă o dezaprobare severă cu privire la sufiţi.

Trebuie să ne întrebăm ce s-a întâmplat. Ar fi complet greşit să opunem „gnoza" shââtă, aşa-zis teoretică, experienţei mistice a sufiţilor. Noţiunea de *walāyat*, formulată chiar de Imâmi, ar infirma această opoziţie. Cu toate acestea, s-a reuşit acest tur de forţă în a-i utiliza numele şi esenţa, fără a face referire la originile sale. În plus, nu există poate nicio temă a esoterismului islamic care să nu fi fost menţionată sau abordată de Imâmii shlismului (discuţii, lecţii, predici). Din această perspectivă, numeroase pagini ale lui Ibn Arabi pot fi citite ca şi când ar fi fost scrise de un autor shă it. Dar, deşi *walāyat-a* este întru totul prezentă în învăţătura sa ca şi concept, ea este ruptă totuşi aici de originile şi de fundamentele sale. Este o problemă pe care unul dintre cei mai renumiţi discipoli shă îţi ai lui Ibn Arabi, Haydar Amolî (sec. al VIII/XIV-lea) a tratat-o temeinic.

Va rămâne poate încă multă vreme dificil (multe texte au fost pierdute) până să ştim „ceea ce s-a petrecut" Deja Tor Andrea atrăgea atenţia asupra faptului că profetologia, în teosofia sufismului, apărea sub forma unei transferări exclusiv asupra persoanei Profetului a temelor specifice ale imâmologiei, aceasta fiind eliminată împreună cu tot ceea ce putea ofensa sentimentul sunnit (cf. mai jos A, 3 şi 4, pentru *status quaestionis*). Noţiunea, prezentă în sufism, de persoană care este Polul (*Qoth*) şi Polul Polilor, la fel ca

şi noţiunea de *ivalâyat*, nu îşi pot renega originile lor shă de Şi spontaneitatea cu care ismaelismul, după căderea Alarmatului (aşa cum s-a întâmplat mai înainte în cazul ismaelienilor din Siria), îmbracă „mantia" sufismului, ar fi inexplicabilă fără o origine comună.

Constatând astfel, în sufismul sunnit, eliminarea shăismului original, mai trebuie oare atunci căutate foarte departe motivele dezaprobării pe care o exprimă Imâmii faţă de sufism? Pe de altă parte, şi în realitate, urmele unui sufism shă it nu se pierd; este vorba chiar de un sufism care are conştiinţa de a fi adevăratul shă ism – de la Sa doddân Hamûyeh în sec. al XIII-lea până în zilele noastre, în Iran. Dar, în acelaşi timp, vedem şi cum se dezvoltă şi se concretizează trăsăturile unor spirituali shă îţi care profesează o gnoză *Cirfân*) al cărei lexic tehnic este cel al sufismului şi care, totuşi, nu aparţin unei *tarâqat* sau congregaţii sufite. Este cazul unui Haydar Amolî, al unui Mâr Dâmând, al unui Mollă Sadră Shârâzi şi al atâtor altora, până la şcoala shaykhită luată în ansamblu. Este un tip de spiritualitate care se dezvoltă după *Ishraq-ul* lui Sohravardī, conjugând asceza spirituală interioară şi educaţia filosofică riguroasă.

Reproşurile exprimate in shă ism faţă de sufism vizează mai degrabă organizarea *tarâqat-ei* şi rolul shaykhului care uzurpă pe cel al Imâmului invizibil, mai degrabă un agnosticism pios ce favorizează ignoranţa leneşă, ca şi libertinajul moral, etc. Cum, pe de altă parte, chiar aceşti spirituali, păstrători ai gnozei shă de (*irfân-e shă t*) sunt ei înşişi în centrul atacurilor doctorilor Legii, care vor să reducă teologia la probleme de jurisprudenţă, ne putem da seama de complexitatea situaţiei. Aceasta trebuia să fie semnalată încă de pe acum; vom reveni asupra ei în special în a doua parte. Lupta spirituală dusă de shăismul minoritar şi, alături de el, chiar dacă într-o manieră mai dispersată, de *falâsifa* şi de sufiţi, în numele Islamului spiritual şi împotriva religiei literaliste a Legii, este o constantă care domină întreaga istorie a filosofiei

islamice. Miza este protejarea spiritualului împotriva oricăror pericole de socializare.

7. Acum, necesitatea de a expune în câteva pagini fazele şi exegeza acestei lupte, ne obligă la o condensare extremă. Reamintim că termenul *shă ism* (din arabul *shă a*, grupare de adepţi) desemnează ansamblul celor care se raliază la ideea de Imâmat în persoana lui Ali ibn Abī Tâlib (vărul şi ginerele profetului, prin fiica sa Fátima) şi a succesorilor săi, ce inaugurează ciclul *walāyat-ei* succedând ciclului profeţiei (shăismul este religia oficială a Iranului, de mai bine de cinci secole). Cuvântul *Imam* (a nu se confunda cu termenul de *îmăn*, care înseamnă credinţă) desemnează pe cel care se află sau merge în faţă. El este *călăuzitorul*. El indică în mod curent pe cel care „îndrumă" gesturile din timpul rugăciunii la moschee; este folosit în mai multe cazuri pentru a desemna un conducător de şcoală (Platon, de exemplu, ca „Imâm al filosofilor"). Dar, din punct de vedere shă it, nu este vorba aici decât despre o utilizare metaforică. În mod 44

propriu şi în sens strict, termenul nu se aplică decât acelora dintre membrii Casei Profetului (*ahl al-bayt*) consideraţi ca fiind cei „neprihăniţi"; pentru shâiţii duodecimani, aceştia sunt cei „Paisprezece Neprihăniţi" (*mă sûm*), adică Profetul, fiica sa Fátima, şi cei Doisprezece Imâmi (cf. *infra* A, 4).

Nu vom putea menţiona aici decât doctrinele celor două ramuri principale ale shăismului: shăismul duodeciman sau „Imâmismul" şi shăismul septiman sau Ismaelismul. De ambele părţi, numărul exprimă un simbolism perfect conştient. În vreme ce imamologia duodecimană simbolizează cu Cerul celor *douăsprezece* constelaţii zodiacale (precum şi cu cele *douăsprezece* izvoare ţâşnite din piatra lovită de bastonul lui Moise), imâmologia septimană a ismaelismului simbolizează cu cele şapte Ceruri planetare şi cu astrele lor mişcătoare. Se exprimă deci un ritm constant: fiecare dintre cei şase profeţi a avut *doisprezece* Imâmi ai săi, omologi unii altora

(cf. *infra* A, 5); gnoza ismaeliană reportează numărul *doisprezece* asupra acelor *hojjat* ai Imâmului. Pentru imâmismul duodeciman, „pleroma celor Doisprezece" este acum încheiată. Ultimul dintre ei a fost şi rămâne al Doisprezecelea Imâm, Imâmul acestui timp (*sâhib al-zamân*); este Imâmul „ascuns simţurilor, dar prezent inimii", prezent deopotrivă trecutului şi viitorului. Vom vedea că ideea „Imâmului ascuns" exprimă, prin excelenţă, religia îndrumătorului personal invizibil.

Până la al VI-lea Imâm, Ja'far al-Sâdiq (m. 148/765), shâiţii duodecimani şi ismaelieni venerează aceeaşi linie imâmică. Or, alături de ceea ce ni s-a relatat de la primul Imâm, marile teme ale gnozei shă de s-au constituit în special în jurul învăţăturii Imâmilor IV, V şi VI (LIAii Zaynol – Abidân, m. 95/714, Mohammad Bâqir, m. 115/733, Ja'far Sâdiq, m. 148/765). Studiul originilor shăismului nu poate deci disocia cele două ramuri una de alta. Cauza directă a separaţiei lor a fost decesul prematur al tânărului Imâm Ismă al, deja investit de tatăl său, Ja'far Sâdiq. Adepţii entuziaşti care, grupaţi în jurul lui Ismă al, tindeau să accentueze ceea ce s-a numit ultrashă ism, se vor ralia tânărului său fiu, Mohammad ibn Ismă al. De la numele Imâmului lor, ei au fost numiţi ismaelieni. Ceilalţi, în schimb, se vor ralia noului Imâm investit de Imâmul Ja'far, adică lui Mûsă Kâzem, fratele lui Ismă al, ca al VII-lea Imâm. Din Imâm în Imâm, ei îşi vor reporta supunerea până la al XII-lea Imâm, Mohammad al-Mahdi, fiul Imâmului Hasan Askari, dispărut în mod misterios în chiar ziua în care murea tânărul său tată. (cf. *infra*, A, 7). Aceştia sunt shă iţii duodecimani.

A. SHISMUL DUODECIMAN

1. Perioade şi surse

Nu este cazul să stabilim aici un sincronism între operele ce ilustrează gândirea care se dezvoltă în cele două ramuri principale ale shăismului: imâmismul duodeciman şi ismaelismul septiman. Având în vedere situaţia cercetărilor, nu a venit încă vremea pentru aşa

ceva. În timp ce ismaelismul a cunoscut – încă de la începutul secolului al IV/X-lea, odată cu Obaydallah al-Mahdi (296/909 – 322/933), fondator al dinastiei fátimide în Egipt – unul dintre acele triumfuri în ordinea temporală ale căror consecinţe pot fi fatale pentru o doctrină, shlismul duodeciman a trecut, din secol în secol, până la urcarea pe tron a Safavizilor în Iran, în secolul al XVI-lea, prin încercările, vicisitudinile şi persecuţiile unei minorităţi religioase. Dar această minoritate a supravieţuit, graţie conştiinţei sale implacabile de a fi expresia adevăratului Islam, fidelă învăţăturii sfinţilor Imâmi „păstrători ai secretului Trimisului lui Dumnezeu" învăţătura integrală a Imâmilor formează un *corpus* masiv, Summa din care s-a inspirat gândirea shă ită, din secol în secol, ca gândire ivită din însăşi religia profetică şi nu rodul unei legături exterioare. Iată de ce ea trebuie să fie situată la un rang privilegiat în ansamblul pe care îl desemnăm cu titulatura de „filosofie islamică" Este de înţeles că mai multe generaţii de teologi shâiţi s-au ocupat cu strângerea masei tradiţiilor Imâmilor şi cu constituirea lor într-un *corpus*, cu fixarea regulilor ce garantează validitatea „lanţurilor de transmisiune" (*insăd*).

Patru mari perioade pot fi distinse:

1) Prima perioadă este cea a sfinţilor Imâmi şi a discipolilor şi apropiaţilor lor, dintre care mai mulţi deja, precum Hishâm ibn al-Hakam, tânăr adept înflăcărat al celui de al VI-lea Imâm, compuseseră culegeri ale învăţăturii lor, în afara operelor personale ale acestora. Această perioadă durează până la data care marchează „marea Ocultare" (*al-ghaybat al-kobră*) a celui de al XII-lea Imâm (329/940). Această dată este în acelaşi timp cea a decesului ultimului său *nă'ib* sau reprezentant, Alt al-Samarrî, care primise chiar de la Imâm ordinul de a nu se mai desemna un succesor. Acest an a fost de asemenea anul morţii marelui teolog Mohammad ibn Ya qûb Kolaynî care, din Ray (Raghes), aproape de Teheran, s-a dus la Baghdând, unde vreme de douăzeci de ani a făcut efortul

să culeagă, chiar de la surse, miile de tradiţii (*hadâth* şi *akhbâr*) care constituie cel mai vechi *corpus* metodic al tradiţiilor shă de (editat la Teheran în 1955, în opt volume). Multe alte nume ar mai fi de amintit aici, precum cel al lui Abû Ja'far Qommî (m. 290/903), apropiat al celui de al XI-lea Imâm, Hasan Askarî.

2) o a doua perioadă se întinde de la „marea Ocultare" a celui de al XII-lea Imâm până la Nasâroddân Tûsî (m. 672/1273), filosof şi teolog shă it, matematician şi astronom, contemporan cu prima invazie mongolă. Această perioadă este în principal marcată de elaborarea marilor Summe de traduceri shă de duodecimane datorate lui Ibn Băbuyeh din Qomm (supranumit Shaykh Sadûq, m. 381/991), unul dintre cele mai mari nume ale teologilor shă îţi ai epocii, autor a circa 300 de opere; Shaykh Mofând (m. 423/1022), autor de asemenea foarte prolific; Mohammad ibn Tûsî (m. 460/1067); Qotboddân să-id Ravendi (m. 573/1177). Este, de asemenea, epoca celor doi fraţi, Sayyed Sharâf Razi (m. 406/1015) şi Sayyed Mortază Alam al-Hodă (m. 436/1044), descendenţi ai celui de al VII-lea Imâm, Musa Kâzem, şi elevi ai lui Shaykh Mofând, amândoi autori ai numeroase tratate imâmite. Primul este în special cunoscut drept compilator al lucrării *Nahi al-Balâgha* (cf. *infra*). Este, de asemenea, epoca lui Fazi Tabarsî (m. 548/1153 sau 552/1157), autor al unui celebru şi monumental *Tafsâr* shă it (comentariu qorânic); Ibn Shahr-Ashûb (588/1192); Yahvă ibn Batrâq (600/1204); Sayyed Razâoddân Ali ibn Ta us (m. 664/1266), toţi autori de importante lucrări de imâmologie. Multe alte nume ar fi de amintit pentru această perioadă care se caracterizează, pe de altă parte, prin înflorirea marilor tratate sistematice ismaeliene (cf. *infra* B), şi cele ale filosofilor numiţi elenizanţi, de la 48

al-Kindi la Sohravardī (587/1191). Cu opera lui Nasâr Tûsî se termină de constituit filosofia shă ită, a cărei primă schiţă sistematică fusese dată de Abû Ishaq Nawbakhti (spre 350/961), într-o carte pe care o va comenta mai

târziu în detaliu Allameh Hillî (m. 726/1326), elev al lui Nasâr Tûsî. Deja datele depăşesc aici limita fixată pentru prima parte a prezentului studiu, adică moartea lui Averroes (1198). Indicaţiile următoare vor completa, totuşi, schema de ansamblu care nu poate fi divizată.

3) o a treia perioadă se întinde de la Nasâr Tûsî până la Renaşterea safavidă din Iran, în care înfloreşte şcoala de la Ispahan cu Mâr Dâmând (1041/1631) şi elevii săi. Este o perioadă extrem de fecundă care, pe bună dreptate, pregăteşte această Renaştere. Pe de o parte, există continuarea şcolii lui Nasâr Tûsî, cu mari nume, precum Allâmeh Hillî, Afzal Kâshânî. Pe de altă parte, se produce o convergenţă extraordinară. În primul rând, Ibn Arabi (m. 638/1240) emigrează din Andaluzia în Orient. În al doilea rând, discipolii lui N-am Kobră se retrag din Asia centrală în Iran şi în Anatolia, din faţa invaziei mongole. Întâlnirea acestor două şcoli a determinat o mare dezvoltare a *metafizicii sufismului*. Să doddân Hamûyeh sau Hammûyî (650/1252), discipol al lui N-am Kobră şi corespondent al lui Ibn Arabi, este marea figură a sufismului shă it duodeciman în epocă. Discipolul său Azâz Nasafi îi difuzează lucrările. Atâoddawleh Semnânî (736/1336) va fi unul dintre marii maeştri ai exegezei „interioriste”. În persoana lui Sadroddân Qonyawî se întâlnesc influenţa lui Ibn Arabi şi cea a lui Nasâr Tûsî. Problema *walāyat-ei* (*infra* A, 3) este masiv discutată; ea reconduce din nou la sursele gnozei shă de aşa cum le pune în lumină un gânditor shă it de prim plan, Haydar Amolî (sec. al VIII/XIV-lea). O altă convergenţă, într-adevăr remarcabilă, este următoarea: în vreme ce în ismaelism, căderea Alamût-ului determină o „intrare” a Ismaelismului în sufism, există, in shăismul duodeciman, în cursul acestei perioade, o tendinţă în acelaşi sens. Haydar Amolî desfăşoară un mare efort pentru a reconduce shlismul şi sufismul unul spre celălalt; el schiţează o istorie critică a filosofiei şi a teologiei în Islam în numele teosofiei mistice.

Discipol al lui Ibn Arabi, pe care îl admiră şi îl

comentează, el se separă de acesta într-un punct esenţial (cf. *infra*). Este contemporan cu Rajab Borsî (a cărui lucrare, esenţială pentru gnoza shă ită, datează din 774/1372). Se vor întâlni aici numele marelui shaykh sufit Shân Ni matollán Walî (m. 834/1431), autor prolific; doi discipoli shă îţi ai lui Ibn Arabi, Să inoddân Torkeh Ispahânî (830/1427) şi Moh. ibn Abī Jomhûr Ah să! (spre 901/1495); Moh. Shamsoddân Lâhâjî (m. 918/1512), comentator al celebrului mistic din Azerbaidjan, Mahmûd Shabestarî (m. 720/1320, în vârstă de 33 de ani).

4) A patra perioadă, anunţată mai sus ca fiind cea a Renaşterii safavide şi a şcolii din Ispahan cu Mâr Dâmând (1041/1631), Mollā Sadră Shârâzi (1050/1640), elevii lor şi elevii elevilor lor (Ahmad Alawî, Mohsen Fayz, Abdorrazzâq Lâhâjî, Qâzi să-ad Qomnî etc.), este un fenomen fără echivalent altundeva în Islam, unde se consideră că filosofia s-a încheiat după Averroes. Aceşti mari gânditori ai epocii consideră ca o comoară a conştiinţei shă de unitatea indisolubilă dintre *pistis* şi *gnosis*, dintre revelaţia profetică şi înţelegerea filosofică, căreia îi aprofundează sensul esoteric. Opera monumentală a lui Mollā Sadră cuprinde un comentariu nepreţuit al corpus-ului tradiţiilor shă de provenite de la Kolaynî. Mulţi îl imită, între alţii marele teolog Majlisî, compilator al enormului *Bihâr al-anwar* (Oceanul luminilor) deja semnalat, care este lipsit de simpatie pentru filosofi, dar cel mai adesea filosof fără voia lui. Lucrările vor fi menţionate, împreună cu autorii lor, în a treia parte a acestui studiu. Ele ne conduc până în perioada qâjară, în timpul căreia apare importanta şcoală shaykhită a lui Shaykh Ahmad Ahsâi (m. 1241/1826) şi, în cele din urmă, până în zilele noastre, când se conturează, în jurul operei lui Mollā Sadră, o renaştere a filosofiei tradiţionale.

Am citat mai sus, ca o compilaţie care a fost opera lui Sharâf Râzi (406/1015), lucrarea intitulată *Nahi* al-*Balâgha* (titlu care se traduce de regulă prin „calea elevaţiei”, dar în care trebuie să se înţeleagă ideea de eficacitate, de

maturitate). Este vorba de antologia grandioasă a acelor *Logia* ale primului Imâm, Ali ibn Abī Talâb (predici, discuţii, scrisori etc.). După Qorân şi *hadâth-vrile* Profetului, este lucrarea cca. 50

mai importantă nu doar pentru viaţa religioasă a shăismului în general, ci şi pentru gândirea sa filosofică. *Nahi* al-*Balâgha* poate fi într-adevăr considerată ca una din sursele cele mai importante ale doctrinelor profesate de gânditorii shă îţi, în special cei din a patra perioadă. Influenţa sa se face simţită în mai multe moduri: coordonare logică a termenilor, deducţie de concluzii corecte, crearea unor anumiţi termeni tehnici în arabă care au intrat astfel în limba literară şi filosofică, împreună cu bogăţia şi frumuseţea lor, independent de traducerile de texte greceşti în arabă. Anumite probleme filosofice fundamentale, puse de aceste *Logia* ale Imâmului Ali, îşi primesc întreaga lor amploare la Mollā Sadră şi în şcoala sa. Dacă ar fi să ne referim la discuţiile Imâmului cu discipolul său Komayl ibn Ziyâd, de exemplu cea în care el răspunde la întrebarea „Ce este adevărul?” (*haqâqat*), cea în care el descrie succesiunea esoterică a înţelepţilor în această lume etc., vom găsi în toate aceste pagini un tip de gândire foarte caracteristic.

Filosofia shă ită îşi capătă prin aceasta fizionomia sa proprie, căci din această carte gânditorii noştri au extras o întreagă metafizică, considerând că aceste *Logia* ale Imâmului formează un ciclu complet de filosofie. Anumite îndoieli au fost emise faţă de autenticitatea anumitor părţi din această compilaţie. Ansamblul este în orice caz dintr-o epocă veche şi, pentru a-i înţelege conţinutul, cel mai sigur este să-l înţelegem fenomenologic, adică aşa cum îşi propune intenţia sa: oricare ar fi cel care ţine pana, cel care vorbeşte este însuşi Imâmul. De unde şi influenţa sa.

Nu putem decât regreta că studiul filosofic al acestei cărţi a fost neglijat până acum în Occident. Căci, dacă o studiem cu atenţie şi prin amplificările progresive ale comentatorilor săi (ei au fost foarte numeroşi, atât shă îţi,

cât şi sunniţi: Maytham Bahrânî, Ibn al-Hadând, Kho yî etc., la fel ca şi traducătorii în persană) şi, dacă unim această carte cu *Logia* tuturor celorlalţi Imâmi, vom înţelege de ce gândirea filosofică a căpătat o nouă răspândire şi noi dezvoltări în lumea shă ită, într-o perioadă în care filosofia încetase de mult timp să mai fie o şcoală vie în lumea Islamului sunnit.

Acestea fiind zise, în linii foarte mari, rezultă că punctul de plecare al meditaţiei filosofice in shă ism îl reprezintă, alături de Qorân, ansamblul *corpus-ului* tradiţiilor Imâmilor. Orice efort care încearcă să expună filosofia profetică apărută din această meditaţie va trebui să-şi ia ca punct de plecare aceeaşi sursă. Sunt de evidenţiat două principii normative: 1) ar fi inoperant să efectuăm din afară critica istorică a „lanţurilor de transmisie”; adesea această critică îşi pierde aici drepturile. Singura metodă fecundă este să procedăm în mod fenomenologic: să luăm în considerare totalitatea acestor tradiţii, încă în viaţă vreme de secole, astfel încât conştiinţa shă ită să îşi arate sieşi obiectul său. 2) Nu există o cale mai bună pentru a sistematiza numărul redus de teme pe care le luăm aici în considerare în încercarea de a evidenţia filosofia profetică, decât aceea de a le urma pe cele ale autorilor shă îţi care le-au comentat chiar ei. Obţinem astfel o scurtă viziune de ansamblu, lipsită de un istoricism inutil (a cărui idee nu este nici măcar presupusă de gânditorii noştri). Vom urma aici, în principal, comentariile lui Mollă Sadră Shârâzi, Mâr Dâmând, precum şi paginile foarte dense ale lui Haydar Amolî. Textele Imâmilor, explicitate prin aceste comentarii, ne permit să întrevedem esenţa *shiismului*, şi aceasta este tocmai problema pe care o vom analiza aici.

2. Esoterismul

1. Că shăismul, în esenţa sa, reprezintă esoterismul Islamului, este constatarea care decurge din textele înseşi, mai înainte de toate din învăţătura Imâmilor. Există, de exemplu, semnificaţia acordată versetului qorânic 33/72:

„Noi am înfăţişat cerurilor, pământului şi munţilor sarcina de a purta povara Tainelor (*al-amâna*) noastre, dar ei au refuzat să o poarte şi au fost cuprinşi de groază; însă omul s-a împovărat cu ea, căci el este nedrept şi neştiutor”.

Sensul acestui verset grandios, care fondează pentru gândirea islamică tema *De dignitate hominis*, nu ridică probleme 52

pentru comentatorii shă îţi. Versetul face aluzie la „secretele divine”, la esotericul profeţiei pe care sfinţii Imâmi l-au transmis adepţilor lor. Această exegeză poate trimite la o declaraţie a celui de al VI-lea Imâm, ce afirmă că înţelesul acestui verset se referă la *walāyat*, căreia Imâmul îi este sursa. Şi exegeţii shă îţi (de la Haydar Amolî la Mollā Fathollah, în secolul trecut) încearcă să arate că nedreptatea şi neştiinţa omului nu necesită defel în cazul acesta blamarea lui, ci lauda, căci trebuia un act de sublimă nebunie pentru a asuma această povară divină. Atâta timp cât omul, simbolizat de Adam, ignoră faptul că există *altcineva* în afara lui Dumnezeu, el are tăria să poarte redutabila povară. Din clipa în care el se lasă pradă ideii că există *altcineva* decât Dumnezeu, el trădează povara: fie o respinge şi o abandonează celor nevrednici, fie pur şi simplu el îi neagă existenţa, în al doilea caz, el reduce totul la litera aparentă. În primul caz, el încalcă această „disciplină a tainei” (*taqâyeh*, *ketmân*) poruncită de Imâmi, conform dispoziţiei: „Allah vă porunceşte să daţi înapoi stăpânilor lor lucrurile încredinţate” (4 – 61; 4 – 58 în ed. rom.). Ceea ce înseamnă: Dumnezeu v-a poruncit să nu transmiteţi decât celui care este vrednic, celui care este un „moştenitor”, comoara divină a gnozei. Întreaga noţiune a unei ştiinţe care este moştenire spirituală *Cilm irthî*, cf. mai jos A, 4) este deja indicată aici.

Este motivul pentru care al V-lea Imâm, Mohammad Bâqir, declara (şi fiecare Imâm a repetat după el):

„Cauza noastră este dificilă; ea impune un aspru efort; pot săşi-o asume numai un înger de cel mai înalt

rang, un profet trimis (*nabî morsal*) sau un adept fidel căruia Dumnezeu îi va fi încercat inima în credinţă”.

AI VI-lea Imâm, Ja’far Sâdiq, preciza la rândul său:

„Cauza noastră este un secret (*sirr*) într-un secret, secretul a ceva care rămâne învăluit, un secret pe care numai un alt secret îl poate arăta; este un secret peste un secret care este învăluit de un secret”.

Sau, de asemenea:

„Cauza noastră este adevărul şi adevărul adevărului (haqq al-haqq); este exotericul, şi este esotericul exotericului, şi este esotericul esotericului. Este secretul, şi secretul a ceva care rămâne învăluit, un secret care se sfârşeşte într-un secret”.

Esenţa acestor declaraţii era anunţată deja de câteva versuri dintr-un poem al celui de al IV-lea Imâm, Ali Zaynol-Abidân (m. 95/716):

„Din Cunoaşterea mea ascund bijuteriile – De teamă ca vreun neştiutor, văzând adevărul, să nu ne strivească… O, Doamne! Dacă aş divulga o perlă din gnoza mea – Mi s-ar spune: tu eşti deci un adorator de idoli?

— Şi ar fi musulmani care ar găsi îngăduit ca sângele meu să se verse!

— Ce le arătăm ca fiind cel mai frumos, ei găsesc că este vrednic de dispreţ”.

2. S-ar putea înmulţi citatele din afirmaţii de genul acesta. Ele dau mărturie, în mod admirabil, despre *ethos-ul* shăismului, despre conştiinţa sa de a fi esotericul Islamului, şi este imposibil, din punct de vedere istoric, să urcăm mai departe de învăţătura Imâmilor pentru a ajunge la sursele Islamului esoteric. De unde rezultă că shă iţii sunt cu adevărat cei care îşi asumă secretele Imâmilor. În schimb, toţi cei care au pretins sau pretind limitarea învăţăturii Imâmilor la exoteric, la probleme de drept şi de ritual, mutilează ceea ce constituie esenţa shăismului. Afirmarea esotericului nu semnifică abolirea pur şi simplu a *sharī‘at-ei*, a literei şi a exotericului (*zâhir*); ea vrea să arate că, lipsită de realitatea spirituală (*haqâqat*) şi de

esoteric (*bâtin*), religia pozitivă este opacitate şi servitute; ea nu mai este decât un catalog de dogme sau un catehism, în loc să rămână deschisă apariţiei de semnificaţii noi şi imprevizibile.

De unde, potrivit unei spuse a primului Imâm, rezultă că există în general trei grupe de oameni: 1) *îl im rabbânî*, *theosophos-ul* prin excelenţă, adică Profetul şi sfinţii Imâmi. 2) cei care se deschid în faţa învăţăturii doctrinei acestora despre salvare (*tarâqat alnajât*) şi încearcă să-i deschidă şi pe ceilalţi. Din generaţie în generaţie, ei nu au fost niciodată decât o minoritate. 3) masa celor care rămân închişi acestei învăţături.

„Noi (Imâmii) suntem înţelepţii care instruiră; shă iţii noştri sunt cei învăţaţi de noi. Restul, din păcate! este spuma dusă de val".

Esoterismul se mişcă în jurul celor două nuclee, *sharī'at* şi *haqâqat*, ale religiei Legii, religia socială, şi ale religiei mistice, cea care se orientează spre sensul spiritual al Revelaţiei qorânice. De aceea, el implică prin esenţă o profetologie şi o imâmologie.

3. Profetologia

1. Datele cele mai vechi pentru stabilirea profetologiei islamice sunt conţinute în învăţătura Imâmilor. Văzând ceea ce o motivează, putem spune că mediul shă it era într-adevăr mediul în care profetologia era chemată să apară, să fie gândită şi să se dezvolte. Or, mai mult decât orice altă formă de gândire care-şi face apariţia în Islam, o „filosofie profetică" este cea care corespunde prin esenţă sentimentului unei religii profetice deoarece „ştiinţa divină" este incomunicabilă; aceasta nu este o „ştiinţă" în sensul obişnuit al cuvântului, ea nu aparţine decât unui profet care o comunică. Condiţiile acestei comunicări, cele ale fructificării conţinutului său după ce profeţia s-a încheiat, formează obiectul propriu al unei filosofii profetice. Ideea ei face trunchi comun cu ideea însăşi de shă ism şi, din acest motiv, acesta nu ar trebui să absenteze din nicio filosofie islamică.

Un prim fapt care se observă este paralelismul remarcabil dintre doctrina despre *aql* (intelectul, inteligenţa, *Nous-ul*) prezentă la filosofii avicennieni şi doctrina Spiritului (*Rûh*) din textele shă de ce provin de la Imâmi. Rezultă că primul capitol al unei filosofii profetice, a cărei temă este necesitatea profeţilor, purcede, de ambele părţi, din consideraţii convergente. Cum afirmă un *hadâth* al celui de al VI-lea Imâm, înregistrat de Ibn Băbûyeh, cinci Spirite, sau mai degrabă cinci grade sau stări ale Spiritului, sunt constitutive omului; pe cea mai înaltă se află Spiritul credinţei (*îmân*) şi Duhul Sfânt. Cele cinci nu sunt actualizate în totalitatea lor decât la profeţi, Trimişi şi Imâmi; la adevăraţii credincioşi există patru; iar la ceilalţi oameni, trei.

În mod asemănător, filosofii, de la Avicenna la Mollă Sadră, luând în considerare cele cinci stări ale intelectului, de la intelectul „material” sau în potenţă până la *intellectus sanctus*, admit că intelectul nu există la majoritatea oamenilor decât în stare de potenţă; condiţiile care îi permit să devină intelect în act nu sunt reunite decât la un mic număr. Totuşi, cum este în stare o mulţime de oameni, conduşi de impulsurile lor inferioare, să se constituie într-o comunitate ce respectă o aceeaşi lege? Pentru Bârûnî, legea naturală este legea junglei; antagonismul între oameni nu poate fi surmontât decât printr-o Lege divină, enunţată de un profet, un Trimis divin. Or, aceste consideraţii pesimiste ale lui Bârûnî şi Avicenna nu fac decât să reproducă, aproape literalmente, învăţătura Imâmilor, aşa cum ne-o face cunoscută Kolaynî, la începutul lucrării *Kitâb* al-*Hojjat*.

2. Totuşi, profetologia shâită nu purcede nicidecum dintr-o simplă sociologie pozitivă ci aici se vizează destinul spiritual al omului. Teza shâită ce neagă (contra karramiyenilor şi ash’ariţilor) posibilitatea de *a vedea* pe Dumnezeu în această lume şi în lumea de dincolo, este solidară cu dezvoltarea, chiar odată cu Imâmii, a unei ştiinţe a inimii, a unei cunoaşteri prin inimă (*mă rifat*

qalbâya) care, înglobând toate puterile raţionale şi suprarraţionale, schiţează deja gnoseologia specifică unei filosofii profetice. Pe de o parte deci, necesitatea profeţiei semnifică necesitatea existenţei acestor oameni inspiraţi, a unor supraoameni care au ajuns să fie numiţi, fără ca aceasta să implice ideea unei întrupări, „om divin sau domn divin sub formă umană" (*ins în rabbâni*, *rabb isânî*). Pe de altă parte, profetologia shâită se va diferenţia net de şcolile primitive ale gândirii islamice sunnite. Ash'ariţii (*infra* III, C) respingând orice idee de *tartâb*, adică orice structură ierarhizată a lumii, cu cauze mediatoare, ruinau fundamentul însuşi al profeţiei. La rândul lor, mo taziliţii extremişti (Râwendi) făceau această obiecţie: ori profeţia este de acord cu raţiunea, ori ea nu există. În primul caz, ea este inutilă; în al doilea caz, este respinsă. Raţionalismul mo tazilit nu putea oferi nivelul de fiinţă şi de conştiinţă în care această dilemă se volatilizează.

Acest mediator, a cărui necesitate este arătată de profetologia shă ită, este desemnat în mod tehnic prin termenul de *Hojjat* (*dovada*, garantul lui Dumnezeu pentru oameni). Totuşi ideea şi funcţia sa depăşesc limitele unei epoci; prezenţa *Hojjat-ului* trebuie să fie continuă, chiar dacă este vorba de o prezenţă invizibilă, ignorată de masa oamenilor. Prin urmare, dacă termenul este folosit în cazul Profetului, el este mai apoi aplicat – şi într-un mod chiar mai precis – Imâmilor (în ierarhia ismaelismului din Alamût, *Hojjat-\il* devine oarecum un dublu spiritual al Imâmului, cf. *infra* B, II). Ideea de *Hojjat* implică deci deja indisociabilitatea profetologiei şi a imâmologiei; şi pentru că transcende timpul, ea se originează într-o realitate metafizică a cărei viziune ne reconduce la tema gnostică a *Anthropos-\ûui* celest.

3. O învăţătură a Imâmului Ja'far afirmă:

„Forma umană este suprema mărturie prin care Dumnezeuâşi dovedeşte Creaţia. Ea este *Cartea* pe care el a scris-o cu mâna sa. Ea este *Templul* pe care l-a construit prin înţelepciunea sa. Ea este ansamblul Formelor din

toate universurile. Ea este rezumatul cunoştinţelor izvorâte din *Tabula secreta* (*Lawh mahfuz*). Ea este martorul vizibil ce dă socoteală pentru întreg invizibilul (*ghayb*). Ea este garanta, dovada împotriva oricărui tăgăduitor. Ea este Calea dreaptă aruncată între paradis şi infern".

Iată tema pe care a explicitat-o profetologia shă ită. Această Formă umană în slava sa preeternă este numită Adamul cel adevărat şi real (*Adam Haqâqî*), *Homo maximus* (*Insân Kabîr*), Spirit suprem, Inteligenţă Primă, Calam suprem, Calif suprem, Polul Polilor. Acest *Anthropos* celest este investit şi deţinător al profeţiei eterne (*nobowwat bâqiya*), al profeţiei primordiale esenţiale (*n. aslâya haqâqâya*), cea care apare, încă de dinaintea veacurilor, în Plerôma celestă. De asemenea, el este *Haqâqât mohammadâya*, Realitatea mohammadiană eternă, Lumina slavei mohammadiene, Logosul mohammadian. La el face Profetul aluzie, atunci când spune: „Dumnezeu l-a creat pe Adam (*Anthropos-vi*) după chipul propriei sale Forme" şi ceea ce Profetul enunţă la persoana I reprezintă epifania terestră (*mazhar*) a acestui Anthropos: „Primul lucru pe care Dumnezeu l-a creat a fost Lumina mea" (sau Inteligenţa, sau Calamul, sau Spiritul). Este ceea ce el a vrut să facă cunoscut atunci când a spus: „Eram deja un profet, atunci când Adam (Adamul terestru) era încă între apă şi lut" (adică nu era încă format).

Această Realitate profetică eternă formează o bi-unitate. Ea are două „dimensiuni": exterioară sau exoterică, interioară sau esoterică. *Walāyat-a* este tocmai esotericul acestei profeţii (*nobowwat*) eterne; ea reprezintă expresia tuturor perfecţiunilor sale din perspectiva esotericului, încă de dinaintea veacurilor, şi perpetuarea lor în veacul veacurilor. Aşa cum „dimensiunea" exoterică şi-a avut manifestarea terestră finală în persoana profetului Mohammad, la fel trebuia ca şi „dimensiunea" sa esoterică să-şi fi avut epifania terestră. Ea s-a realizat în persoana aceluia care, dintre toţi

oamenii, a fost cel mai apropiat de Profet: Ali ibn Abī Tâlib, primul Imâm. De unde rezultă şi sensul afirmaţiei acestuia, ca ecou la cugetarea de mai sus: „Eram deja un *walî*, atunci când Adam (Adamul terestru) era încă între apă şi lut”.

Între persoana Profetului şi cea a Imâmului există, încă de dinaintea apariţiei lor terestre, un raport spiritual (*nisbat mă ’nawâya*) fondat în chiar preexistenţa lor:

„Eu şi Alt suntem o singură şi aceeaşi Lumină”.

„Am fost împreună cu Alt o singură şi aceeaşi lumină patruzeci de mii de ani înainte ca Dumnezeu să fi creat Adamul terestru”.

Apoi, în chiar acest *hadâth*, Profetul arată cum această Lumină unică a progresat din generaţie în generaţie de profeţi, pentru a se scinda în două seminţe şi pentru a se manifesta în cele două persoane ale lor; şi el concluzionează, adresându-se Imâmului:

„Dacă nu mă temeam ca o parte a comunităţii mele să comită faţă de tine excesul pe care creştinii l-au făcut faţă de Iisus, ţi-aş fi spus ceva ce ar face să nu mai treci aproape de vreun grup de oameni, fără ca ei să nu fi adunat praful paşilor tăi pentru a căuta aici un leac. Dar este suficient ca tu să ştii o parte din mine iar eu o parte din tine. Va fi moştenitor al meu cel care te va moşteni pe tine, căci tu eşti faţă de mine precum Aaron faţă de Moise, atâta doar că după mine nu va mai exista niciun profet”.

Există, în sfârşit, această declaraţie de o importanţă decisivă:

Alt a fost însărcinat *în mod secret* odată cu fiecare profet;

cu mine el a fost însărcinat să descopere”.

Această ultimă declaraţie adaugă la cele de mai înainte întreaga precizie necesară. Imâmatul mohammadian, ca esoterism al Islamului, este *eo ipso* esoterismul tuturor religiilor profetice anterioare.

4. Prin foarte scurtele indicaţii oferite aici, se face vizibil travaliul gânditorilor shă îţi asupra categoriilor

profeţiei şi ale *walāyat-ei*. Există o profeţie absolută (rz. *motlaqa*), comună sau generală, şi o profeţie restrânsă sau particulară (*moqayyada*). Prima este proprie Realităţiimohammadiene absolute, integrale şi primordiale, din preeternitate până în posterernitate. A doua este constituită din realităţile parţiale ale celei dintâi, adică epifaniile particulare ale profeţiei, care au fost rând pe rând Nabî-i sau profeţii, cei cărora Profetul Islamului le-a fost Pecetea, fiind prin aceasta însăşi o epifanie a *Haqâqat mohammadâya*. La fel se întâmplă pentru *walāyat*, care este esotericul profeţiei eterne: există o *walāyat* absolută şi generală şi o *walāyat* restrânsă şi particulară. Aşa cum profeţia ce corespunde fiecăruia dintre profeţi este o realitate şi o epifanie parţială (*mazhar*) a profeţiei absolute, la fel *walāyat-a* tuturor *Awliyā-îlor* (Prietenii lui Dumnezeu; oamenii lui Dumnezeu) este de fiecare dată o realitate şi o epifanie parţială a *walāyat-ei* absolute, a cărei Pecete este primul Imâm, în vreme ce pecetea *zvalâyat-ei* mohammadiane este Mahdî-ul, al XII-lea Imâm (Imâmul ascuns). Imâmatul mohammadian, adică plerôma celor Doisprezece, este astfel Pecetea (*khâtim*) *walāyat-ei*. Ansamblul Nabî-ilor este faţă de Pecetea profeţiei în acelaşi raport ca aceasta faţă de Pecetea *Awliyā-ilor*.

Înţelegem atunci că esenţa (*haqâqat*) Peceţii profeţilor şi cea a Peceţii Awliyā-*Îlor* reprezintă o singură şi aceeaşi esenţă, considerată din perspectiva exotericului (profeţia) şi din cea a esotericului (*walāyat-a*). Situaţia care rezultă de aici este următoarea. Toată lumea în Islam profesează în mod unanim ideea că ciclul profeţiei s-a închis odată cu Mohammad, Pecetea profeţilor. Dar, pentru shă ism, odată cu închiderea ciclului profeţiei a început ciclul *walāyat-ei*, cel al Iniţierii spirituale. De fapt, aşa cum vom preciza mai încolo, potrivit autorilor shă îţi, ceea ce s-a închis este „profeţia legislatoare”. Cât despre profeţie ca atare, ea desemnează starea spirituală a celor care, înaintea Islamului, se numeau *Nabî*, dar care sunt

desemnaţi de acum ca *Awliyā*; numele s-a schimbat, lucrul rămâne. În aceasta constă viziunea caracteristică a Islamului shă it, în care fermentează astfel aşteptarea unui viitor faţă de care el rămâne deschis. Această concepţie se sprijină pe o clasificare a profeţilor, ea însăşi fondată pe gnoseologia profetică elaborată chiar de Imâmi (*infra* A, 5). Ea determină, pe de altă parte, un raport de preeminenţă între *Wall*, *Nabî* şi *Rasul*, a cărei comprehensiune diferă din perspectiva shăismului duodeciman faţă de cea a ismaelismului.

Se distinge, într-adevăr, în ceea ce priveşte *nobowwat*, *o nobowwat alta râf*, profeţie didactică, „gnostică”, şi o *nobowwat al-tashră*, profeţie legislatoare. Aceasta din urmă este *risâlat-a*, misiunea profetică a unui *Rasul* sau Trimis, a cărui misiune este aceea de a proclama pentru oameni *sharī'at-a*, Legea divină, „Cartea celestă coborâtă în inima sa”. Au fost numeroşi Nabî trimişi (*Nabî morsal*), în vreme ce seria marilor profeţi care au avut misiunea să enunţe o *sharī'at se* limitează la *ulû l – azm* (oamenii deciziei), în număr de şase: Adam, Noe, Abraham, Moise, Iisus, Mohammad, sau în număr de şapte, în unele tradiţii numărându-se şi David şi psaltirea sa.

5. Situaţia determinată de această profetologie se exprimă, prin excelenţă, în definirea raportului dintre *walāyat*, profeţie (*nobowwat*) şi misiunea Trimisului (*risalat*) şi, corelativ, între persoana *walî-ului*, cea a profetului şi cea a Trimisului. Dacă reprezentăm cele trei concepte prin trei cercuri concentrice, *walāyat-a* este reprezentată prin cercul central, pentru că este esotericul profeţiei; aceasta este reprezentată prin cercul median, fiind esotericul sau „interiorul” misiunii Trimisului, care este reprezentat de cercul exterior. Orice *Rasul* este în aceeaşi măsură *Nabî* şi *walî*. Orice *Nabî* este *walî*. *Walî-ul* nu poate fi decât *walî*. Rezultă, în mod paradoxal, că ordinea priorităţii între calificative este inversa ordinii priorităţii între persoane. Autorii noştri explică aceasta în felul următor.

Walāyat-a, pentru că este inima şi esotericul, este mai eminentă decât aparenţa exoterică, pentru că aceasta are nevoie de prima: la fel cum misiunea Trimisului presupune starea spirituală a Nabî-ului, la rândul său aceasta presupune *walāyat-a*. Cu cât un lucru este mai apropiat de realităţile interioare, cu atât mai mult îşi este suficient sieşi şi este mai mare apropierea sa de Dumnezeu, cel de care depind realităţile interioare ale unei fiinţe. Rezultă deci că *walāyat-a*, calitatea de Prieten al lui Dumnezeu, iniţiat şi iniţiator spiritual, este mai eminentă decât calitatea de *Nabî*, şi aceasta mai eminentă decât calitatea de Trimis (exterioritate progresivă). Sau, aşa cum autorii noştri o repetă: *risâlat-a* este coaja, *nobowwat-a* este sâmburele, *walāyat-a* uleiul acestui sâmbure. În alţi termeni: misiunea Trimisului, fără starea de *Nabî*, ar fi precum *sharīʿat-a*, religia pozitivă, lipsită de *tarâqat*, calea mistică, precum exotericul fără esoteric, pre. cum coaja goală fără sâmbure. Şi starea de *Nabî* fără *walāyat* ar fi precum calea mistică (*tarâqat*) lipsită de realizarea spirituală (*haqâqat*), precum esotericul fără esotericul esotericului (*bâtin al-bâtin*), precum sâmburele fără ulei. Vom găsi în gnoseologie (*infra* A, 5) un raport analog între noţiunile de *wahy*, *ilhâm* şi *kashi*.

Totuşi, atunci când afirmă astfel superioritatea *walāyat-ei*, shă iţii duodecimani nu consideră că persoana *walî-ului* ca atare ar fi superioară faţă de cea a Nabî-ului şi a Trimisului ci că, din cele trei calităţi considerate într-o aceeaşi persoană, a Profetului Islamului, cea care are întâietate este *walāyat-a*, pentru că ea este sursa, fundamentul şi sprijinul celorlalte două. De unde paradoxul aparent: cu toate că *walāyat-a* este preeminentă, în mod concret cel care are întâietate este profetul-Trimis, pentru că el cumulează cele trei calităţi, el este *walî-nabî-rasul*. Se va observa, aşa cum face Haydar Amolî, că tocmai aici, în această problemă, shăismul duodeciman se separă de ismaelism, mai precis de ismaelismul reformat din Alamut, care nu făcea poate

decât să regăsească intenţia profundă a shăismului primitiv. Aşa cum vom vedea mai departe (B, II), poziţia ismaeliană din Alamût nu era mai puţin riguroasă: din moment ce *walāyat-a* este superioară calităţii de profet-trimis, de vreme ce *walāyat-a* Imâmului ţine de esoteric, pe când profeţia Trimisului (legislatorul) ţine de exoteric, în sfârşit, din moment ce esotericul este preeminent asupra exotericului, trebuie trasă concluzia priorităţii fundamentale a Imâmului asupra profetului, şi a independenţei esotericului faţă de exoteric. În schimb, poziţia shă ită duodecimană (în pofida înclinaţiei întotdeauna latente in shă ism de a profesa prioritatea Imâmului) se străduieşte să păstreze echilibrul; orice exoteric care nu se sprijină pe un esoteric este de fapt necredinţă (*kofr*) dar, în schimb, orice esoteric care nu păstrează simultan existenţa exotericului este libertinaj. Se observă deci: în funcţie de cum se adoptă teza imâmită sau teza ismailită, raportul dintre profetologie şi imâmologie îşi inversează sensul.

4. Imâmologia

1. Ideea de Imâm este postulată de dublul aspect al „Realităţii mohammadiene eterne" descrisă mai sus (A, 3) şi care implică, printre altele, ideea că ciclului profeţiei îi succede ciclul *walāyat-ei*. Prima temă asupra căreia insistă îndelung învăţăturile Imâmilor este necesitatea existenţei, după dispariţia Profetului propovăduitor, a unui „Păstrător al Cărţii" (*Qayyim* al-*Qorân*). Această temă oferă prilejul unor dialoguri foarte însufleţite în anturajul Imâmilor, ba chiar unor discuţii cu anumiţi mo taziliţi (*infra* III), în care se distinge, printre protagonişti, tânărul Hishâm ibn al-Hakam, discipolul favorit al celui de al VI-lea Imâm. Teza care se opune adversarilor este aceea că textul Qorânului ca atare nu este suficient, căci el are sensuri ascunse, profunzimi esoterice, contradicţii aparente. Nu este o carte a cărei cunoaştere să poată fi asumată de filosofia comună. Ci este nevoie ca textul „să fie recondus" (*ta wâl*) la planul în care sensul său devine adevărat. Este un lucru pe care

dialectica, *Kalâm-ul*, nu îl poate realiza; acest *sens adevărat* nu se construieşte prin silogisme. Este nevoie de un om care să fie atât un moştenitor spiritual cât şi un inspirat, care posedă esotericul (*bâtin*) şi exotericul (*zâhir*). Acesta este *Hojjatul* lui Dumnezeu, Păstrătorul Cărţii, Imâmul sau Călăuzitorul. Efortul gândirii shă de va încerca deci o conştientizare a ceea ce constituie esenţa Imâmului manifestată în persoana celor Doisprezece Imâmi.

Mollă Sadră, comentând textele Imâmilor referitoare la această problemă, îi enunţă presupoziţiile filosofice: cel ce nu are cauză (cel ce este *ab-imo*) nu poate fi cunoscut; esenţa nu îi poate fi definită; nicio explicaţie nu îi poate fi dată pornind de la altceva, căci *El* este explicaţia însăşi. Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin Dumnezeu şi nu *pornind* de la creaţie, aşa cum fac teologii Kn/ăw-ului, şi nici pornind de la fiinţa contingenţă, aşa cum fac filosofii (*falâsifa*). Nu putem ajunge la cunoştinţele superioare decât prin revelaţie divină (*wahy*) sau prin inspiraţie (*ilhâm*). După dispariţia Profetului, care a fost *Hojjatul* lui Dumnezeu, este imposibil ca Pământul să rămână lipsit de un *Hojjat*, garant al lui Dumnezeu, care să răspundă pentru El în faţa oamenilor, pentru ca aceştia să se apropie de El. El poate fi recunoscut în mod public sau, dimpotrivă, să fie ignorat de mulţime, să fie învăluit într-un mod de existenţă *incognito*. El este Călăuzitorul indispensabil pentru a putea percepe sensurile ascunse ale Cărţii, percepţie care necesită o lumină divină, o viziune interioară, o audiţie spirituală. Imâmologia este un postulat esenţial al filosofiei profetice. Prima problemă este aceasta: cine, după Profet, putea să-şi revendice calitatea de „Păstrător al Cărţii”?

2. Toate mărturiile sunt unanime. Unul dintre cei mai celebri Tovarăşi ai Profetului, Abdollah ibn Abbâs, aminteşte impresia profundă pe care o resimţeau toţi cei care îl ascultau pe Alt cum comenta *Fâtiha* (prima sură a Qorânului). Şi există în plus chiar mărturisirea primului

Imâm:

„Niciun verset al Qorânului nu a coborât asupra (nu a fost revelat) Trimisului lui Dumnezeu, fără ca mai apoi el să nu mi-l fi dictat şi să nu mi-l fi recitat. Eu îl scriam cu mâna mea, şi el mă învăţa *tafsâr-ul* (explicaţia literală) şi *ta wfl-ul* (exegeza spirituală), *nâsikh-ul* (verset abrogator) şi *mansûkh*-ul (verset abrogat), *mohkam-ul* şi *motashâbih-ul* (stabilul şi nehotărâtul), particularul şi generalul acestuia. Şi el îl ruga pe Dumnezeu să sporească înţelegerea şi memoria mea. Apoi, el îşi punea mâna pe pieptul meu şi cerea lui Dumnezeu să umple *inima* mea de cunoaştere şi înţelegere, de judecată şi lumină”.

Pentru a face înţeleasă funcţia Imâmului, textele noastre recurg tot la motivul *inimii*: Imâmul este pentru comunitatea spirituală ceea ce *inima* este pentru organismul uman. Comparaţia va servi ea însăşi ca sprijin pentru interiorizarea imâmologiei. Atunci când Mollā Sadrā, de exemplu, vorbeşte de „această realitate celestială (*malakûti*) care este Imâmatul în om”, el indică chiar prin acest lucru modul în care imâmologia va fi valorificată în experienţa mistică. La fel, Imâmul ascuns se face prezent, până în ziua învierii, chiar în *inima* shâiţilor săi. Vom indica mai încolo semnificaţia profundă a *ghaybat-ei* (ocultarea Imâmului), acest *incognito* divin care este esenţial unei filosofii profetice, pentru că el fereşte divinul de a deveni un *obiect*, tot aşa cum îl fereşte de orice socializare. Autoritatea Imâmului este cu totul altceva decât magisteriul dogmatic care guvernează o Biserică. Imâmii au iniţiat în sensul ascuns al Revelaţiilor; fiind ei înşişi moştenitori, au folosit această moştenire pentru a fi de folos celor care erau apţi să o primească. O noţiune fundamentală a gnoseologiei este cea de *ilm irthî*, o ştiinţă care este moştenire spirituală. Iată de ce, shlismul nu este ceea ce de obicei se numeşte „o religie de autoritate”, în sensul unei Biserici. De fapt, Imâmii şi-au îndeplinit misiunea lor terestră; materialmente, ei nu mai sunt în această lume. Prezenţa lor continuă este o prezenţă

suprasensibilă; la fel, ea reprezintă o „autoritate spirituală” în adevăratul sens al cuvântului. Învăţătura lor dăinuie şi ea constituie fundamentul oricărei hermeneutici a Cărţii.

Primul dintre ei, întâiul Imâm, este considerat drept temelia Imâmatului. Dar reprezentarea shâită nu-l poate disocia de celelalte *unsprezece* Figuri cu care formează împreună plerôma Imâmatului, pentru că legea numărului *doisprezece*, cifră simbolică a unei totalităţi, este o constantă a tuturor perioadelor ciclului profeţiei (s-au amintit mai sus câteva omologii: cele douăsprezece semne ale zodiacului, cele douăsprezece izvoare ţâşnite din piatra lovită de bastonul lui Moise; raportul cu cele douăsprezece luni ale anului este în consonanţă cu vechile teologii ale Azon-ului). Fiecare dintre marii profeţi, vestitori ai unei *sharī'at-e*, şi-a avut cei doisprezece Imâmi ai săi. Profetul însuşi a spus următoarele:

„Căci, după ce nu voi mai fi, Dumnezeu va purta de grijă lui Alt şi *Awsivă-ı\Qx* (moştenitorii) posterităţii mele (cei unsprezece), căci ei sunt Călăuzitorii. Dumnezeu le-a dat înţelegerea şi ştiinţa mea, aceasta însemnând că ei au acelaşi rang ca şi mine în ce priveşte vrednicia succesiunii mele şi a Imâmat-ului”.

Aşa cum spune şi Haydar Amolî:

„Toţi Imâmii sunt o singură şi aceeaşi Lumină (*nur*), o singură şi aceeaşi Esenţă (*haqâqat*, oucna), exemplificată în douăsprezece persoane. Tot ceea ce se aplică unuia dintre ei se aplică în aceeaşi măsură fiecăruia dintre ceilalţi”.

3. Această concepţie se fondează pe o întreagă metafizică a imâmologiei care a primit dezvoltări considerabile, pe de o parte în teosofia ismaeliană şi, pe de altă parte, în sânul shăismului duodeciman, în special în şcoala shaykhită. Premisele îi sunt furnizate chiar de textele Imâmilor. Pentru a înţelege intenţia sa, trebuie să amintim din nou faptul că, dacă imâmologia însăşi se află plasată în faţa aceloraşi probleme pe care le întâlneşte şi

hristologia, ea a înclinat totuşi întotdeauna spre soluţii care, respinse de creştinismul oficial, se apropie mai degrabă de concepţiile gnostice. Când este înfăţişat raportul dintre *lâhut* (divinitate) şi *nâsut* (umanitate) în persoana Imâmilor, nu se are în vedere niciodată ceva în felul unei uniuni ipostatice a celor două naturi. Imâmii sunt epifanii divine, teofanii. Lexicul tehnic (*zohûr*, *mazhar*) face trimitere întotdeauna la comparaţia cu fenomenul oglinzii: imaginea care se arată în oglindă nu este întrupată în (nici imanentă la) substanţa oglinzii. Înţeleşi în acest fel, doar ca epifanii divine, Imâmii sunt Numele lui Dumnezeu şi, ca atare, ei sunt feriţi astfel de dublul pericol reprezentat de *tashbân* (antropomorfism) şi de *tatăl* (agnosticism). Preexistenta lor ca Pleromă de fiinţe de lumină este deja afirmată de al VI-lea Imâm:

„Dumnezeu ne-a creat din Lumina caracterului său sublim iar din argila (luminii noastre) el a creat Spiritele shâiţilor noştri".

De aceea, numele lor erau scrise cu litere strălucitoare pe misterioasa Tablă de smarald aflată în posesia Fátimei, cea în care ei se originează (să ne reamintim aici de *Tabula smaragdina* din hermetism).

Într-adevăr, calificativele pe care le primesc Imâmii nu pot fi înţelese decât dacă ei sunt consideraţi ca Figuri de lumină, ca entităţi precosmice. Aceste calificative au fost afirmate chiar de ei înşişi în timpul epifaniei lor terestre. Kolaynî a cules din ele un mare număr în voluminoasa sa compilaţie. Astfel că fazele celebrului verset al Luminii (Qorân 24/35) sunt raportate la cei Paisprezece Preacuraţi (Profetul, Fátima, cei Doisprezece Imâmi). Ei sunt singurii „neprihăniţi" (*mă sûm*), apăraţi deşi imuni la orice mizerie. AI V-lea Imâm declară:

„Lumina Imâmului în *inima* credincioşilor este mai strălucitoare decât soarele care răspândeşte lumina zilei".

Imâmii sunt într-adevăr cei care iluminează inimile credincioşilor iar acele inimi cărora Dumnezeu le acoperă această lumină sunt inimi întunecate. Ei sunt stâlpii

Pământului, Semnelel *alamât*) pe care Dumnezeu le menţionează în Cartea sa, cei cărora le-a fost dată înţelepciunea transmisă prin profeţi. Ei sunt califii lui Dumnezeu pe Pământul său, Pragurile prin care se pătrunde spre El, cei Aleşi şi moştenitori ai profeţilor. Qorânul conduce spre Imâmi (ca figuri teofanice, Imâmii nu sunt doar călăuzitorii înspre sensul ascuns ci sunt ei înşişi acest sens esoteric). Ei sunt expresia gnozei, arborele profeţiei, locul în care se produce pogorârea îngerilor, moştenitori ai cunoaşterii unii de la ceilalţi. În ei se află totalitatea cărţilor „coborâte" (revelate) de Dumnezeu. Ei cunosc Numele suprem al lui Dumnezeu. Ei sunt echivalentul arcei legământului la evrei. La coborârea lor pe pământ face aluzie coborârea Sfântul Duh şi a îngerilor în Noaptea Destinului (sura 97). Ei posedă toate cunoştinţele „aduse" 66

de îngeri profeţilor şi Trimişilor. Cunoaşterea lor îmbrăţişează totalitatea veacurilor. Ei sunt *mohaddathûn* („cei cărora le vorbesc îngerii", cf. *infra*, A, 5). Pentru că ei sunt lumina din inima credincioşilor, celebra maximă care afirmă că „cel care se cunoaşte pe sine îşi cunoaşte Domnul" se înţelege în sensul că „acela îl cunoaşte pe Imâmul său" (adică Faţa pe care Dumnezeu i-o arată). Invers, cel care moare fără să-şi cunoască Imâmul are parte de moartea inconştienţilor, adică fără să se cunoască pe sine.

4. Aceste afirmaţii îşi au punctul culminant în celebra „Predică a marii Declaraţii" (*Khotbat iil-Kaycm*), atribuită primului Imâm, dar în care se exprimă un Imâm etern:

„Eu sunt Semnul celui Atotputernic. I: u sunt gnoza misterelor. Eu sunt Pragul Pragurilor. Eu sunt apropiatul strălucirilor Măreţiei divine. Eu sunt Primul şi Ultimul, Manifestatul şi Ascunsul. Eu sunt Fata lui Dumnezeu. Eu sunt oglinda lui Dumnezeu, Calamul suprem, *Tabula secreta*. Eu sunt cel care, în Evanghelie, este numit Ilie. Eu sunt cel care deţine secretul Trimisului lui Dumnezeu".

Şi predica se continuă prin forjarea a şaptezeci de

afirmaţii la fel de extraordinare. Oricare i-ar fi epoca (mult mai veche, în orice caz, decât au crezut anumiţi critici), această *khotba* ne arată modul în care este valorificată, în imâmologia shă ită, tema gnostică a *Anthropos-ului* celest sau a „Realităţii mohammadiene eterne”. Afirmaţiile Imâmilor se înţeleg perfect prin ceea ce am spus mai înainte referitor la această Realitate, în sfârşit, având în vedere că „*walāyat-a* lor este esotericul profeţiei”, ei sunt cheia tuturor siglelor qorânice, adică a literelor misterioase înscrise la începutul sau în titlul anumitor sure ale Qorânului.

Şi, de vreme ce constituie toţi o aceeaşi Esenţă, o aceeaşi Lumină, ceea ce se afirmă despre Imâm în general se raportează la fiecare dintre cei Doisprezece. Aşa cum apar în planul istoriei, ei se succed astfel: I. Alt, Emir al credincioşilor (m. 40/661); II. al-Hasan al-Mojtabă (49/669); III. al-Hosayn Sayyed al-shohadă (61/680); IV. Alt Zaynol – Abidân (95/714); V. Mohammad Bâqir (115/733); VI. Ja’far al-Sâdiq (148/765); VII. Mûsă al-Kâzim (183/799); VIII. Alt Rezâ (203/818); IX. Mohammad Javând al-Taqî (220/835); X. Alt al-Naqî (254/868); XL al-Hasan al-’Askarî (260/874); XII. Mohammad al-Mahdi, al-*Că im*, al-*Hojjat*. Toţi au repetat că ei erau moştenitorii cunoştinţelor Trimisului lui Dumnezeu şi ai tuturor profeţilor anteriori. Semnificaţia acestei calităţi de moştenitor, gnoseologia, o vom arăta imediat. Ceea am spus până acum ne permite deja să ruinăm o prejudecată sau neînţelegere. Niciodată ascendenţa trupească, care urcă până la Profet, nu a fost suficientă pentru desemnarea unui Imâm (mai este nevoie, în plus, de *nass* şi – *ismat*, investitura şi impecabilitatea). Imâmatul lor nu rezultă pur şi simplu doar din înrudirea terestră cu Profetul. Trebuie, mai degrabă, să se spună invers, şi anume că înrudirea lor terestră este cea care rezultă din şi este semnul unităţii lor plerômatice cu Profetul.

5. Pe de altă parte, trebuie să constatăm aici, pe scurt, faptul noţiunea de *walāyat* îşi are atât de evident

originile in shă ism, încât apare ca indisociabilă de el. Totuşi, ea a ajuns să fie disociată de shă ism şi în această distanţare se află întreaga istorie a sufismului ne-shă it, ale cărui origini, aşa cum am mai spus, nu sunt încă perfect elucidate. *Walāyat*-a îşi pierde în acest caz suportul, sursa şi coerenţa sa; ceea ce se raporta la Imâm se transferă de acum asupra Profetului. Odată ce *walāyat-a* este astfel dezrădăcinată de imâmologie, o altă consecinţă gravă se va produce. Vor fi consideraţi ca moştenitori ai profeţilor şi ai Profetului cei „patru imâmi", fondatori ai celor patru rituri juridice (handbalit, hanefit, malekit, shafi it) din Islamul sunnit. Legătura organică, bipolaritatea dintre *sharīʿat* şi *haqâqat* se rupea şi, prin însăşi acest lucru, se consolida religia legalitară, interpretarea pur juridică a Islamului. Putem sesiza aici, la originea sa, un fenomen de laicizare şi de socializare întru totul caracteristic. *Bâtin-ul* izolat de *zâhir*, ba chiar respins de acesta, este ilustrativ de altfel şi pentru situaţia filosofilor şi a misticilor, care vor avea un statut nesigur, ei aflându-se deseori pe o cale din ce în ce mai „compromiţătoare" Despre acest fenomen, care nu a mai fost analizat până acum, ne oferă o idee perfectă protestul tuturor acelor shă îţi (cu Haydar Amolî în frunte) care, înţelegând foarte bine cauza primă a reducerii Islamului la o religie pur legalitară, neagă celor „patru imâmi" calitatea de moştenitori ai Profetului. În primul rând, pentru că ştiinţa lor, fiind cu totul exoterică, nu are deloc natura unei ştiinţe care să fie moştenire spirituală *Cilm irthî*). În al doilea rând, pentru că *walayât-a* face în mod clar din Imâmi moştenitorii *bâtin-ului*. Gnoseologia shă ită ne permite să înţelegem miza şi gravitatea acestei situaţii.

5. Gnoseologia

1. Există o legătură esenţială între gnoseologia unei filosofii profetice şi fenomenul Cărţii sfinte „coborâte din Cer". Pentru o reflecţie filosofică ce se exercită în sânul unei comunităţi de *ahl al-kitâb*, tema inspiraţiei profetice trebuie să fie o temă privilegiată. Filosofia profetică ce

apare în Islamul shă it îşi găseşte aici tonalitatea sa proprie tot aşa cum orientarea sa diferă profund de cea a filosofiei creştine, care este centrată pe actul întrupării ca intrare a divinului în istorie şi în cronologie. Raporturile dintre a crede şi a şti, dintre teologie şi filosofie nu vor fi concepute în mod identic de o parte şi de alta. Aici, gnoseologia va avea în vedere cunoaşterea suprasensibilă; ea îi va stabili categoriile în funcţie de cunoaşterea profetică şi în funcţie de ierarhia persoanelor determinată de raportul, descris mai sus, dintre *nobowwat* şi *walāyat*. Evident, dialectica raţională a *motakallimûn-ilor* era lipsită de resurse pentru această filosofie profetică. Cei care o vor asuma au fost *hokamă ilâhâyun*, care, aşa cum am văzut, înseamnă în mod literal *theosophoi*.

Hadfth-urile care, în *corpus-ul* lui Kolaynî, ne transmit îndeosebi doctrina gnoseologică a Imâmilor V, VI şi VII, oferă o clasificare a gradelor de cunoaştere şi a persoanelor profetice în funcţie de gradele medierii îngerului. Această legătură între gnoseologie şi angelologie va permite filosofilor (*falâsifa*) să identifice pe Îngerul Cunoaşterii cu Îngerul Revelaţiei. Dar ar fi întru totul greşit să vedem în această identificare a lui *Aql* (Inteligenţa) cu *Rûh* (Spirit), Novc şi riveupoc, o raţionalizare a Spiritului. Noţiunea de *Aql* (*intellectus*, *intelligenţia*) nu este aceea de *ratio* (ba chiar se poate spune că angelologia, solidară gnoseologiei şi cosmologiei avicenniene, este cea care va antrena eşecul avicennismului latin în sec. al XII-lea, pentru că scolastica latină lua atunci o cu totul altă direcţie). În plus, trebuie subliniat faptul că această clasificare a profeţilor şi a modurilor de cunoaştere care le corespund are drept origine învăţătura Imâmilor şi că ne este imposibil să ajungem la o sursă mai veche.

2. Patru categorii sunt enumerate, descrise şi explicate de Imâmi. 1) Există profetul sau Nabî-ul care nu este profet decât pentru el însuşi. Lui nu-i revine obligaţia de a proclama mesajul pe care l-a primit de la Dumnezeu,

pentru că este un mesaj cu totul personal. Aceasta este oarecum o profeţie „intranzitivă", care nu depăşeşte limitele persoanei sale. El nu este „trimis" decât pentru sine însuşi. 2) Există Nabî-ul care are viziuni şi aude vocea îngerului *în vis*, dar nu-l vede pe înger în stare de veghe şi, de asemenea, nu este trimis spre cineva (se citează ca exemplu cazul lui Lot). 3) Acestor două categorii de Nabî li se adaugă în mod obişnuit cea a profetului care are viziunea sau percepţia vocii îngerului nu doar în vis ci şi în starea de *veghe*. El poate fi trimis spre un grup mai mult sau mai puţin numeros (se citează ca exemplu cazul lui Iona). Este cazul lui *nabî morsal*, profet trimis, cu care nu ajungem încă decât la gradul de *nobowwat alta râf*, profeţia didactică, notificatoare. 4) în categoria profeţilor-trimişi se distinge categoria celor şase (sau şapte) mari profeţi (Adam, Noe, Abraham, Moise, David, Iisus, Mohammad), Trimişi cu misiunea (*risâlat*) de a anunţa o *sharī'at*, *o* Lege divină nouă, abrogând-o pe cea de mai înainte; aceasta este *nobowwat al-tashrî* sau profeţie legislatoare (*supra A*, 3). Se precizează, în sfârşit, că *risâlat* nu poate apărea decât la un Nabî a cărui calitate de profet (*nobowwat*) şi-a atins maturitatea, tot la fel cum *nobowwat-a* nu apare decât la cel a cărui *walāyat*-a este dezvoltată pe deplin. Este ca o iniţiere divină progresivă.

De la bun început se impun două precizări. Prima se referă la apariţia, în acest context, a noţiunii de *walāyat*. În ceea ce priveşte primele două categorii de Nabî, toţi comentatorii noştri ne informează că situaţia lor este pur şi simplu cea a Aw/zyzî-ilor; ei sunt „oameni ai lui Dumnezeu" ce posedă cunoştinţe pe care nu le-au dobândit din exterior (*iktisâb*) printr-o învăţătură umană. Totuşi, ei nu au viziunea a ceea ce constituie cauza acestor cunoştinţe, adică viziunea îngerului care „proiectează" cunoştinţele în inima lor. Dar ni se oferă o precizare capitală: cuvântul *walt* (Prieten şi Iubit al lui Dumnezeu) nu a fost folosit pentru niciunul dintre *Awliyā* din perioadele profeţiei anterioare misiunii profetului

Islamului. Ei erau denumiţi doar *Anbivă* (pluralul de la *nabt*), profeţi (ne putem gândi aici la acei *Beni ha-Nebiint* ai Bibliei). După Islam, nu se mai poate folosi termenul de *Nabî* ci se va spune *Awliyā*. Dar între *walāyat* şi profeţia simplă (cea care nu însoţeşte misiunea de revelare a unei *sharī'at*), nu există deosebire decât în ceea ce priveşte termenul utilizat şi nu în ceea ce priveşte ideea şi semnificaţia. Din punct de vedere gnoseologic, cazul vechilor Nabî este exact acela al Imâmilor; ei posedă percepţia auditivă a îngerului în vis (*mohaddathûn-ii*, „cei cărora le vorbesc îngerii"). Această poziţie este de o importanţă decisivă. Ea fondează întreaga idee shâită a ciclului *walāyat-ei* ca succedând ciclului profeţiei. Ea face posibilă, datorită faptului că doar „profeţia legislativă" s-a închis, continuarea, sub numele de *walāyat*, a unei „profeţii esoterice" (*nobowwat bâtinâya*), adică continuarea *hieroistoriei* (*infra* A, 6).

O a doua remarcă este următoarea: categoriile gnoseologiei profetice sunt stabilite în funcţie de medierea vizibilă, audibilă sau invizibilă a îngerului, adică în funcţie de conştiinţa pe care o poate căpăta subiectul despre acest înger. Misiunea Trimisului implică viziunea îngerului în starea de veghe (viziune a cărei modalitate va fi explicată prin existenţa unui mod de percepţie diferit de percepţia sensibilă). Ea este cea desemnată sub titulatura specifică de *wahy* (comunicare divină). Pentru celelalte categorii, se vorbeşte de *ilhâm* (inspiraţie), care comportă diferite grade, şi de *kashi* dezvăluire mistică. Un *hadâth* enunţă că „Imâmul aude vocea îngerului, dar nu îi are viziunea, nici în vis, nici în stare de veghe".

3. Aceste diferite moduri de cunoaştere superioară, de *hierognoză*, au reţinut mult timp atenţia autorilor noştri. Sensul lor nu poate fi înţeles decât cu condiţia ca ele să fie ataşate ansamblului profetologiei. Atunci când Profetul însuşi celebrează cazul exemplar al lui Alt, singurul capabil dintre toţi însoţitorii să progreseze spre Dumnezeu prin forţa inteligenţei *Caql*) sale, căutând

Cunoştinţele divine, este vorba de o noţiune profetică a lui *aql*, a cărei predominanţă avea să schimbe în întregime condiţiile filosofiei în Islam. Această filosofie, recunoscând existenţa legăturii pe care inteligenţa o stabilea între medierea îngerului şi iluminarea prin Inteligenţă, o făcea acceptată în interiorul său. În cele din urmă, aşa cum am mai spus, gnoseologia filosofilor întâlneşte gnoseologia profetică, identificând pe *Aql fa" al* (Inteligenţa agentă) cu Sf. Duh, Gabriel, Îngerul Revelaţiei.

Iată de ce, o viziune de ansamblu a teosofiei shă de ar fi mutilată dacă nu s-ar indica pe scurt felul în care gânditorii noştri au dezvoltat, în comentariile lor, gnoseologia instaurată de Imâmi. Marele maestru este aici Mollă Sadră. Doctrina elaborată de el, pe baza textului Imâmilor, ne prezintă orice cunoştinţă adevărată ca fiind o epifanie sau o teofanie. Căci *inima* (organul subtil de lumină, *latâfa nûrânâya*, suport al inteligenţei) are, prin dispoziţie funciară, capacitatea de a primi realitatea spirituală (*hacă iq*) a tuturor cognoscibilelor. Totuşi, cunoştinţele care se epifanează (*tajallî*) în aceasta, care vin de dincolo de vălul misterului (suprasensibilul, *ghayb*), pot avea ca sursă *datele sharī'at-ei Cilm shar î*), la fel cum ele pot constitui o ştiinţă spirituală *Cilm aqlî*) care se originează direct în Donatorul datelor. Această ştiinţă *aqlî* poate fi înnăscută, *a priori* (*matbû*, în terminologia primului Imâm), ea este atunci cunoaşterea primelor principii – sau ea poate fi dobândită. În cazul în care este dobândită, acest lucru se poate face prin efort, observare, inferenţă (*istibsâr*, *i tibâr*) – atunci ea este ştiinţa filosofilor şi nimic mai mult; sau ea poate învălui inima, ca şi cum ar fi proiectată pe neaşteptate în aceasta; este ceea ce se numeşte *ilhâm* (inspiraţie). În această ultimă situaţie trebuie distins cazul în care ea se produce fără ca omul să vadă cauza care o „proiectează" în el (îngerul), este vorba aici de inspiraţia Imâmilor, a *Awliyā-îlor* în general; iar cazul în care omul are viziunea directă a cauzei, este cazul comunicării divine (*wahÿ*) făcute profetului, prin

intermediul îngerului. Această gnoseologie înglobează deci deopotrivă, considerate ca diferenţe graduale ale unei aceleiaşi Manifestări, cunoaşterea filosofilor, cea a inspiraţilor şi pe cea a profeţilor.

4. Ideea de cunoaştere concepută ca fiind o epifanie al cărei organ de percepţie îşi are sediul în inimă, conduce la stabilirea a doua serii paralele ai căror termeni corespondenţi sunt omologi. De partea viziunii exterioare (*basar al-zâhir*) se află ochiul, facultatea vederii, percepţia (*idrâk*), soarele. Iar de partea viziunii interioare (*basârat al-bâtin*) se află inima (*qalb*), inteligenţa *Caql*), cunoaşterea *Cilm*), îngerul (Duhul Sfânt, Inteligenţa agentă). Fără iluminarea soarelui, ochiul nu poate vedea. Fără iluminarea îngerului-Inteligenţă, intelectul uman nu poate cunoaşte (teoria avicenniană se integrează aici în gnoseologia profetic a). Acest înger-Inteligenţă primeşte numele de Calam (*Qalam*), pentru că el este cauza intermediară între Dumnezeu şi om ce actualizează cunoaşterea în inimă, tot aşa cum calamul (condeiul) este intermediar între scriitor şi hârtia pe care el scrie sau desenează. Nu trebuie deci să trecem de la ordinea sensibilă la ordinea suprasensibilă, punându-ne întrebarea dacă această trecere este una legitimă. La fel, nu există nici abstracţie pornind de la sensibil. Este vorba de două aspecte, în două planuri diferite, ale aceluiaşi proces. Acesta este modul în care este fundamentată ideea unei percepţii sau cunoaşteri prin *inimă* (*marifat qalbâya*), idee formulată mai întâi şi în mod expres de Imâmi, şi la care face aluzie versetul qorânic (53/11, în contextul care evocă prima viziune a Profetului): „Inima nu a minţit în ceea ce a văzut” Sau, de asemenea: „Nu ochii lor sunt orbi, ci inimile din piepturi sunt oarbe” (22/45 – 22/46 în ed. rom. a Qorânului (n.t.).

Deoarece este vorba de o aceeaşi Manifestare, în grade diferite de eminenţă, prin calea simţurilor sau printr-o altă cale, Manifestare a cărei limită este viziunea îngerului ce „proiectează” cunoştinţele în inimă în starea

de veghe, o viziune *asemănătoare* cu cea a ochilor, putem spune că, în conformitate cu schema gnoseologiei profetice, filosoful nu-l vede pe înger, ci cunoaşte prin intermediul acestuia, proporţional cu efortul pe care-l face. *Awliyā-ii*, Imâmii, îl aud prin audiţie spirituală. Profeţii îl văd. O comparaţie constantă, ce apare la Mollā Sadră ca şi la alţii, face referire la fenomenul oglinzilor. Există un văl între oglinda inimii şi *Tabula secreta* (*Lawh mahfuz*) în care sunt imprimate toate lucrurile. Epifania cunoştinţelor din oglinda acestei *Tabula secreta* în cealaltă oglindă, care e inima, apare precum o reflectare a imaginii unei oglinzi într-o altă oglindă, care-i stă în faţă. Vălul care se interpune între două oglinzi se ridică, câteodată pentru că-l îndepărtează mâna (filosofii se străduiesc să facă aceasta), câteodată pentru că îl suflă vântul.

„Tot astfel, se întâmplă uneori să adie briza graţiilor divine; atunci vălul este ridicat din faţa ochiului inimii *Cayn al-qalb*)".

Câteva rânduri de Mollā Sadră recapitulează cel mai bine:

„Astfel, cunoaşterea prin inspiraţie (*ilhâm*, cea a Nabî-ilor, a *Awliyā-i\ox*) nu se deosebeşte de cea care este dobândită prin efort (*iktisâb*, cea a filosofilor), nici în realitatea însăşi a Celui cunoscut, nici în sediul său (inima), nici în cauza sa (îngerul, Calamul, Gabriel, Sf. Duh, Inteligenţa agentă), ci ele se disting una de alta în funcţie de felul în care vălul este îndepărtat, fără ca acest lucru să depindă de alegerea omului. Tot la fel, comunicarea divinului cu profetul (*wahy*) nu se distinge de inspiraţie (*ilhâm*) prin nimic din toate acestea, d numai prin felul de *viziune* a îngerului care conferă cunoaşterea. Căci cunoştinţele nu sunt actualizate în inimile noastre de către Dumnezeu decât prin intermedierea îngerilor, după cum o spune şi acest verset qorânic: Nu i se cuvine nici unui om. ca Allah să-i vorbească decât prin revelaţie, ori din spatele unei perdele, sau trimite un trimis care revelează, cu voia sa, ceea ce El voieşte" (42/51).

5. Din gnoseologia profetică rezultă deci atât ceea ce ţine de domeniul obişnuit al filosofului cât şi tot ceea ce priveşte hierognoza: moduri de cunoaştere superioară, percepţii ale suprasensibilului, apercepţii vizionare. Mollă Sadră, explicitând postulatele acestei gnoseologii, face să apară o convergenţă esenţială între ea şi cea a *Ishraq-ului* (*infra*, cap. VII), în sensul că autentificarea viziunilor profetice şi a percepţiilor suprasensibilului postulează că între percepţia 74

sensibilă şi intelecţia pură a inteligibilului se distinge o terţă facultate de cunoaştere. Această temă, de o importanţă esenţială, este cea a conştiinţei imaginative şi a percepţiei imaginative ca organ de percepţie a unei lumi care îi corespunde, *mundus imaginalis Calam al-mithâl*). În acelaşi timp, şi împotriva tendinţei generale a filosofilor, ea este concepută ca o facultate psihospirituală pură, independentă de organismul fizic perisabil. Vom reveni asupra acestei teme, atunci când ne vom referi la Sohravardī şi Mollă Sadră. Pentru moment, să evidenţiem faptul că profetologia Imâmilor este tocmai cea care implică necesitatea triadei universurilor (sensibil, imaginativ, inteligibil) în corespondenţă cu triada antropologiei (corp, suflet, spirit).

Demonstraţia adusă în privinţa acestei probleme îşi arată tăria în teza conform căreia realitatea unui act oarecare de cunoaştere este de fapt foarte diferită de modul în care o concepe savantul pur exoterist. Într-adevăr, chiar şi în cazul percepţiei normale a obiectului sensibil exterior nu putem spune că sufletul are viziunea unei forme care se află în materia exterioară. Nu în aceasta constă percepţia sensibilă; nu există o astfel de formă care să îi fie obiect. Obiectul său este constituit de fapt din formele pe care sufletul le vede cu ochiul conştiinţei imaginative. Formele exterioare sunt cauze ale apariţiei unei forme care „simbolizează cu ele” (*momâthalat*, *tamaththol*) în conştiinţa imaginativă. Obiectul perceput pe calea simţurilor este în realitate

această formă simbolizantă. De fapt, fie că producerea formei simbolizante în conştiinţa imaginativă este ocazionată de *exterior*, şi atunci ne *înălţăm* la ea pornind de la organele de simţ, fie că, dimpotrivă, ea se produce în *interior* şi *coborâm* înspre ea pornind de la cognoscibilele spirituale, punând în acţiune Imaginaţia pentru a le face prezente – în toate situaţiile în care această formă se produce în conştiinţa imaginativă ea constituie un obiect real de viziune (*moshâhada*). Există totuşi o diferenţă: deoarece în primul caz aparenţa exterioară (*zâhir*) poate să nu concorde cu interiorul (*bătin*), există posibilitatea să apară aici o eroare. În al doilea caz, această eroare nu poate apărea. *Forma-imagine* ivită din contemplaţia îndreptată asupra suprasensibilului şi din iluminarea lumii *Malakût*, „imită" perfect lucrurile divine.

În acest fel, gnoseologia profetică este condusă la o teorie a cunoaşterii imaginative şi a formelor simbolice. Corelativ, Mollă Sadră dezvoltă o psihofiziologie mistică (arătând rolul lui *pneuma vital*, *rûh haywânî*) care, dezvoltând criteriile deja indicate de Imâmi, permite discernerea cazurilor de sugestie demonică şi, în general, a ceea ce am numi astăzi schizofrenie. Cele trei niveluri de percepţie, specifice wZf-ului, naW-ului şi *rasul-ului*, sunt omologate celor trei elemente care compun triada spirit, suflet, trup. Profetul Islamului reuneşte toate cele trei perfecţiuni. Ne este imposibil, din păcate, să oferim aici o idee despre bogăţia acestei învăţături. Ea consolidează noţiunile de viziune spirituală (*rû yat aqlâya*), de audiţie spirituală (*seamă aqlî*, *sama hissî bâtini*, audiţie sensibilă interioară), *inima* posedând, şi ea, cele cinci simţuri ale unei sensibilităţi metafizice. Inima este cea care percepe *taklâm-xi*\ şi *tahdâth*-ul (vorbirea) îngerului (sau Duhul Sfânt), care rămâne invizibil simţurilor fizice. Şi tot aici se găseşte şi *ta lim bâtini*, învăţătura sau iniţierea esoterică, în adevăratul sens al cuvântului, adică absolut personală, fără medierea niciunei colectivităţi sau a unui magisteriu, şi care constituie de asemenea sursa a ceea ce se numeşte

hadâth qodsî: *o povestire inspirată* de lumea spirituală şi în care Dumnezeu vorbeşte la persoana I. Ansamblul acestor *hadâth qodsî* constituie tezaurul unic al spiritualităţii islamice. Dar „autoritatea" lor nu poate fi recunoscută decât prin intermediul acestei gnoseologii, ale cărei surse le indicăm aici. În sfârşit, tot această gnoseologie este cea care explică continuarea, până în ziua învierii, a acestei „profeţii secrete, esoterice" (*nobowwat bâtinâya*), profeţie în lipsa căreia Pământul oamenilor ar fi supus pierii. Căci numai o *hieroistorie* deţine secretul unei filosofii profetice, care nu este o dialectică a Spiritului, ci o epifanie a Duhului Sfânt.

6. Din acest moment capătă sens şi eficacitate contrastul stabilit între „ştiinţele oficiale", dobândite din exterior prin efort şi ca urmare a unei învăţături umane *Colum kasbâya rasmâya*), şi „cunoştinţele în adevăratul lor sens" primite prin moştenire spirituală *Colum irthâya haqâqâya*), obţinute în mod 76

treptat sau dintr-odată, printr-o învăţătură divină. Haydar Amolî este dintre cei care au insistat cel mai mult pe această temă şi el arată de ce ştiinţele din a doua categorie puteau da rezultate independent de primele, dar nu şi invers. Nu doar filosofii ca atare, *falâsifa*, sunt cei vizaţi aici ci, într-o impresionantă recapitulare a situaţiei filosofice în Islam, Haydar Amolî adună multiple mărturii, cele ale lui Kamâl Kâshânî, Sadr Torkeh Ispahânî, ale celor doi Bahrânî, Afzal Kâshânî, Nasâr Tûsî, Ghazâlî, până la cea a lui Avicenna. Într-adevăr, Avicenna afirmă că noi cunoaştem numai proprietăţile, inerentele şi accidentele lucrurilor dar nu şi esenţa lor (*haqâqat*); chiar şi atunci când spunem despre Fiinţa Primă că existenţa sa este necesară, acest lucru continuă să reprezinte aici o proprietate inerentă şi nu esenţa sa. Pe scurt, toţi filosofii menţionaţi sunt de acord în a recunoaşte că dialectica speculativă nu conduce până la cunoaşterea de sine, adică la cunoaşterea sufletului şi a esenţei sale. Această critică shă ită a filosofiei este mai înainte de toate o critică

constructivă. Evident, Haydar Amolî este mai sever faţă de reprezentanţii teologiei dialectice (*Kalâm*) din Islam. Pioşii ash'ariţi, la fel ca şi mo taziliţii raţionalişti (*infra* cap. III), care-şi opun unii altora tezele şi antitezele lor, nu reuşesc să scape din propria lor contradicţie şi nici dintr-un agnosticism intrinsec. Dar cei care sunt în special vizaţi, atunci când Haydar denunţă neputinţa „ştiinţelor oficiale", sunt toţi cei care, în cadrul Islamului, reduc gândirea la problemele juridice, la ştiinţa /n/h-ului, fie ei shă îţi sau sunniţi, ba mai ales dacă sunt shă îţi, căci atunci ei poartă întreaga responsabilitate a acestei stări de lucruri.

Numai cei care se numesc *Ilăhâyun-i*, înţelepţii lui Dumnezeu, „teosofii", au avut şi vor avea parte de moştenirea acestei cunoaşteri ale cărei moduri au fost descrise prin termenii de *wahy*, *ilhâm*, *kashi*. Ceea ce deosebeşte această ştiinţă, înţeleasă ca moştenire spirituală, de cunoaşterea dobândită din exterior, este faptul că ea constituie cunoaştere a sufletului, adică cunoaştere de sine, şi că partea de „moştenire" creşte în funcţie de dezvoltarea spirituală şi nu prin simpla achiziţie de cunoştinţe tehnice. Cunoaşterea prin *wahy* este închisă (odată cu închiderea „profeţiei legislatoare"); calea cunoaşterii prin *ilhâm* şi *kashi* rămâne deschisă (acolo unde se întâlneşte această propoziţie, caracterul său shă it dăinuie). Cunoaşterea desemnată drept *kashi*, dezvăluire mistică, poate fi una pur mentală (*mă nawî*) sau ea poate să perceapă o formă imaginativă (*kashi sûrî*). Un *hadâth* ne sugerează cel mai bine ceea ce semnifică ştiinţa care este cunoaştere de sine. Teologia shă ită, aşa cum am mai spus (*supra* A, 3) exclude, spre deosebire de alte şcoli, orice posibilitate umană de a-L „vedea pe Dumnezeu" şi această teză este conformă cu răspunsul dat de Dumnezeu lui Moise („Tu nu Mă vei putea vedea", Qorân, 7/139 – în ed. rom. 7/143). Totuşi, în *hadâth-ul* viziunii, Profetul atestă: „L-am văzut pe Dumnezeul meu sub cea mai frumoasă dintre forme". La întrebarea care se ridică faţă de această aparentă contradicţie, al VIII-lea Imâm, Alt Reză (m.

203/818) găseşte un răspuns care este un preambul la ceea ce au meditat spiritualii. Creată fiind după imaginea divină, forma umană este aptă, într-o măsură mai mare decât Tufişul arzător, să fie locul epifanic, *mazhar-ul* divin. În realitate, Mohammad nu vede decât forma propriului său suflet, care era cea mai frumoasă dintre forme, de vreme ce ea era tocmai forma „Realităţii mohammadiene eterne", Antroposul celest – cel căruia Imâmul îi este esotericul. Orice viziune a lui Dumnezeu este cea a Formei sale umane. Dintr-odată, se înţelege aici sensul devizei deja amintite: „Cel care se cunoaşte pe sine (*nafsaho*, sufletul său) cunoaşte pe Domnul său", adică pe Imâmul său, al cărei corolar este „a muri fără a-ţi cunoaşte Imâmul înseamnă a muri în felul celor inconştienţi". Profetul a putut spune: „Veţi vedea pe Domnul vostru precum vedeţi Luna într-o noapte cu lună plină". Iar primul Imâm zice, într-o spusă în care se percepe o evidentă reminiscenţă evanghelică: „Cel care m-a văzut pe mine a văzut pe Dumnezeu" Una dintre convorbirile cu discipolul său Komayl se termină cu aceste cuvinte: „O lumină răsare la aurora preeternităţii; ea străluceşte peste templele *tawnând-uim*".

7. Prin urmare, când vorbim despre cunoştinţe *irthâya* (primite în felul în care un moştenitor îşi capătă moştenirea care îi aparţine), trebuie să ne interogăm şi asupra sensului unor cugetări ale Profetului, precum: „Savanţii sunt moştenitorii profeţilor", „Savanţii comunităţii mele sunt egalii profeţilor lui Israel", „Cerneala savanţilor este mai preţioasă decât sângele martirilor", şi să avem în vedere la cine se aplică acestea. De la bun început, Haydar Amolî exclude pe toţi savanţii exoterişti, exclude, de exemplu, orice interpelare care ar face din „cei patru imâmi" fondatori ai celor patru rituri juridice sunnite nişte moştenitori ai profeţilor (*supra*, A, 4). De altfel, ei nici nu au pretins acest lucru şi ştiinţa lor rămâne în întregime de felul unei „ştiinţe dobândite din exterior" (fie că foloseşte sau nu silogismul). Cunoştinţele

irthâya presupun o afiliere spirituală (*nisbat mă nawâya*), al cărei prototip rămâne cazul lui Salmân Persanul, pentru că acestuia i s-a spus: „Tu faci parte dintre noi, membrii Casei Profetului” (*anta minnă ahl al-bayt*). Această, Casă, spune autorul nostru, nu este familia exterioară ce cuprinde soţiile şi copiii, ci „familia Cunoaşterii, a gnozei şi a înţelepciunii” (*bayt al-ilm wa l-mă rifat wa l-hikmat*). Este vorba de această Casă profetică care, încă de la origine, s-a constituit prin cei Doisprezece Imâmi; ei sunt împreună (chiar mai înainte de apariţia lor terestră) fundamentul relaţiei şi al afiliaţiei. Căci, aşa cum am arătat mai înainte, trebuie să spunem împotriva celor care au reproşat shlismului duodeciman că-şi fondează imâmologia sa pe o descendenţă trupească, că aceasta nu este nicidecum suficientă pentru a fonda imâmatul Imâmilor. AI VI-lea Imâm a repetat: „*Walāyat-a* mea faţă de Emirul credincioşilor (primul Imâm) este mai valoroasă decât legătura mea de descendenţă trupească din el (*wilâdati min-ho*)” Aşa cum am văzut, plerôma celor Doisprezece preexistă epifaniei lor terestre; co-sanguinitatea sau înrudirea lor terestră este *semnul walāyat-ei* lor nu şi fundamentul acesteia.

De aceea, ei sunt transmiţătorii cunoaşterii care e „moştenire profetică” şi, aşa cum am văzut, prin această transmitere va continua, până în ziua învierii, această „profeţie esoterică”, adică *walāyat-a*. Analizând prima dintre cugetările citate mai sus, Haydar Amolî atrage atenţia asupra capcanei topicii arabe. El traduce: ei, savanţii, sunt moştenitorii profeţilor. Reciproc: cei care nu sunt moştenitori nu sunt savanţi. Calitatea de moştenitor face ca bunul primit să nu fie dobândit din exterior; el este povara divină care ne revine. Cu siguranţă, intrarea în posesia acestei poveri poate să ceară efortul (*ijtihâd*) şi antrenamentul spiritual. Dar trebuie să fim atenţi aici să nu facem confuzii. Ea este concepută sub forma unei comori îngropate în pământ, pe care un tată a lăsat-o moştenitorului său. Efortul înlătură obstacolul însă el nu

produce comoara. „La fel, concluzionează autorul nostru, *Verus Adam* (*Adam haqâqî*) a lăsat în urma sa, *sub pământul inimii lor*, comorile teosofiilor. Şi aici se află sensul acestui verset qorânic: Dacă ei ar îndeplini Tora şi Evanghelia şi ceea ce li s-a trimis de la Domnul lor, atunci ei ar mânca din cele ce se află deasupra lor şi din cele care se află sub picioarele lor (5/70 – 5/66 în ed. rom.)" Regăsim astfel din nou ideea poverii secretelor divine încredinţată omului (33/72), idee ce constituie fundamentul esoterismului shă it (*supra* A, 2). De aceea, istoria sa nu poate fi decât o hieroistorie.

6. Hieroistorie şi metaistorie

1. Dăm aici numele de *hieroistorie* reprezentărilor implicate în ideea de *cicluri* (*dawr*, plur. *adwâr*) ale profeţiei şi ale *walāyat-ei*, ca istorie care nu constă în observarea, înregistrarea sau critica unor fapte empirice, ci care rezultă dintr-un mod de percepţie ce depăşeşte materialitatea faptelor empirice, adică din această percepţie a suprasensibilului, ale cărei grade ne-au fost indicate mai înainte în gnoseologie. Există o corelaţie între *hierognoză* şi *hieroistorie*. Percepute în acest fel, faptele au, cu certitudine, realitatea de evenimente, dar nu de evenimente care au realitatea lumii şi a persoanelor fizice, a celor care în general umplu cărţile noastre de istorie. Ele sunt *fapte spirituale* în sensul strict al cuvântului. Ele se întâmplă în *metaistorie* (de exemplu, ziua Legământului între Dumnezeu şi rasa umană) sau *se întrezăresc* în desfăşurarea lucrurilor din această lume, constituind aici invizibilul evenimentului şi evenimentul invizibil care scapă percepţiei empirice profane, pentru că el presupune această „percepţie teofanică", singura care poate sesiza un *mazhar*, o formă teofanică. Profeţii şi Imâmii nu sunt percepuţi ca atare decât pe planul unei hieroistorii, o istorie sacră. Ciclul total al acestei hieroistorii (perioadele profetice şi ciclul profetic al Imâmatului sau al *walāyat-ei*) prezintă o structură care nu este cea a unei evoluţii oarecare, ci una care reconduce la origini. Hieroistoria

înfăţişează deci, mai întâi, în ce constă „coborârea”, pentru a descrie mai apoi „re-urcarea”, închiderea ciclului.

Aşa cum explică şi Mollā Sadrā, explicitând învăţătura Imâmilor, ceea ce a „coborât” (s-a epifanizat) în inima Profetului este format, mai întâi de toate, din *hacă iq-urile*, adevărurile şi realităţile spirituale ale Qorânului, *înaintea* concretizării formei vizibile a textului făcut din cuvinte şi litere. Aceste realităţi spirituale sunt „Lumina Cuvântului” (Nur al-*Kalăm*) care era deja prezentă mai înainte ca îngerul să se fi manifestat sub o formă vizibilă şi să „dicteze” textul Cărţii. Adevărul spiritual era deja aici şi el constituie tocmai *walāyat-a* Profetului care, în persoana sa, este anterioară misiunii profetice, de vreme ce ea o presupune. Iată de ce, aşa cum am mai văzut, Profetul declară: „Alt (*hacă iq-vrüe*, esotericul) şi cu mine suntem o singură şi aceeaşi Lumină” De unde, profeţia începând pe pământ odată cu Adam (a se compara în acest punct cu hieroistoria ismaelismului, *infra* B I, § § 2 şi 3), trebuie precizată diferenţa dintre revelaţia divină care a fost acordată *ultimului* profet Trimis şi revelaţiile care au fost acordate profeţilor anteriori. Despre fiecare dintre aceştia se poate spune: un Nabî a venit şi, odată cu el, o Lumină venind din Cartea pe care o aducea. Despre ultimul Trimis se poate spune: un Nabî, care era prin sine însuşi o Lumină, a venit şi cu el avea o Carte. În cazul său, cea care luminează Cartea este însăşi inima sa, secretul său (*bâtin*), şi acest *bâtin*, acest „esoteric”, este tocmai *walāyat-a*, adică ceea ce constituie esenţa imâmologiei. De aceea, spre deosebire de alte comunităţi, se spune despre Credincioşii cei adevăraţi că „Dumnezeu *a scris* credinţa în inimile lor” (58/22), deoarece credinţa (*îmân*) nu-şi atinge perfecţiunea decât ajungând la acest *bâtin*. Percepţia plenară a realităţii profetice presupune accesul la această interioritate şi la *evenimentele* care se petrec aici, care au cu totul altă semnificaţie decât ceea ce percepţia empirică surprinde *în faptele* istoriei exterioare.

2. Ceea ce s-a spus mai înainte (*supra*, A, 3) referitor

la raportul dintre Profet şi „Realitatea mohammadiană" eternă (*Haqâqat mohammadâya*), *Anthropos-ul* celest căruia el îi este *impzhar-ul*, forma epifanică, postulează că nu putem vorbi de Q. intrare în istorie, de o *istoricizare* a divinului, aşa cum o implică ideea creştină despre întrupare. Funcţia epifanică (*ţnazharâya*) postulează ca întotdeauna să fie distinse, pe de o parte, atributele acestei *Haqâqât* eterne a cărei Manifestare nu se produce decât pentru *inimă* şi, pe de altă parte, cele ale aparenţei exterioare, vizibile pentru toată lumea, credincioşi sau nu. Evident, de vreme ce este *mazhar-ul* universului spiritual şi al celui corporal, Profetul constituie „confluenţa a doua mări" (*majm*a' *al-bahrayn*). Totuşi, atunci când vorbeşte!" de pe ţărmul" mării care este umanitatea sa, el nu poate decât să declare: „Ci eu sunt asemenea vouă! Şi mi s-a dezvăluit mie" (18/110). Din acest motiv am semnalat deja că, dacă profetologia şi imâmologia pe care ei le dezvoltă îi pun pe gânditorii shă îţi în faţa unor probleme asemănătoare cu cele ale hristologiei, ideea de *mazharâya* (oglindire sau imagine care se arată fără a se întrupa) îi conduce întotdeauna la adoptarea unor soluţii diferite de cele ale dogmei creştine oficiale. Or, ideea ciclurilor se raportează aici tocmai la această realitate suprasensibilă ce „transpare" prin *mazhar-ul* său şi, pentru că există un ciclu, există de asemenea şi două limite la care se referă fiecare dintre evenimentele istoriei spirituale. Aceste două limite constituie pragul *metaistoriei* (sau transis tor iei); această metaistorie este cea care conferă un sens istoriei, pentru că ea face din aceasta o hieroistorie; fără metaistorie, adică fără anterioritate „în Cer" şi fără o escatologie, este absurd să vorbim de un „sens al istoriei".

Orientat înspre perceperea formelor teofanice, sentimentul shă it al metaistoriei diferă profund de „conştiinţa istorică" a cărei instaurare apare ca solidară cu instaurarea creştinismului, cu întruparea lui Dumnezeu în istorie la o dată precisă. Problemele pe care, vreme de secole, această 82

reprezentare le-a suscitat pentru filosofia religioasă a creştinismului, nu sunt tratate de gândirea islamică. Iată de ce, filosofia profetică a Islamului shă it constituie un element pe care propria noastră filosofie trebuie să îl înţeleagă pentru a putea reflecta mai bine asupra ei înseşi.

Am arătat încă de la început (*supra* I, 1) că, dacă conştiinţa creştinului este fixată asupra anumitor fapte pe care el le poate data în istorie (întruparea, învierea), în schimb conştiinţa mu'nzzn-ului, a credinciosului, cea pe care el o are despre originea sa şi despre viitorul de care depinde sensul vieţii sale prezente, este fixată asupra unor fapte *reale*, dar care aparţin metaistoriei. El îşi percepe sensul originii sale în întrebarea pe care Dumnezeu a pus-o, în „Ziua Lejgământului", umanităţii adamice, mai înainte ca aceasta să fi fost transferată pe planul terestru. Nicio cronologie nu poate fixa *data* acestei „Zile a Legământului", care se petrece în *timpul* preexistenţei sufletelor, preexistenţă pe care întregul shă ism o profesează. Cealaltă limită pentru shă it, fie el un gânditor sau un simplu credincios, este cea a parousiei Imâmului care în momentul de faţă este ascuns (Imâmul-Mahdi, a cărui idee shă ită diferă profund de cea a Mahdî-ului din restul Islamului). Timpul prezent, al cărui numitor comun îl constituie Imâmul ascuns, este timpul ocultării sale (*ghaybat*); tocmai acest lucru face ca „timpul său" să fie afectat de un alt semn decât timpul care este pentru noi cel al istoriei. Despre el poate vorbi doar o filosofie profetică, pentru că ea este esenţialmente escatologică. Între aceste două limite, „prolog în Cer" şi deznodământ care se deschide spre un „alt timp" prin parousia Imâmului aşteptat, se joacă drama existenţei umane trăită de fiecare credincios. Înaintarea „timpului ocultării" spre deznodământul său prin parousie constituie ciclul *walāyat-ei* succedând ciclului profeţiei.

3. Punctul asupra căruia toată lumea cade de acord (cf. *supra* A, 3) este acela că profetul Islamului a fost Pecetea profeţiei; nu va mai fi niciun profet după el; mai

precis spus, nu va mai exista niciun Trimis însărcinat cu anunţarea unei *sharīʿat-e*, a unei Legi divine. Dar atunci apare următoarea dilemă: sau conştiinţa religioasă îşi concentrează atenţia, din generaţie în generaţie, asupra acestui *trecut* profetic, care de acum înainte este închis, şi aceasta pentru că ea percepe exclusiv în Carte un Cod de viaţă morală şi socială şi pentru că „timpul profeţiei" (*zamăn al-nobowwat*) s-a închis asupra acestui sens literal cu totul exoteric, sau acest trecut profetic rămâne în el însuşi *viitor*, pentru că textul Cărţii conţine un sens ascuns, un sens spiritual; acesta postulează atunci o iniţiere spirituală, care a fost sarcina Imâmilor. Ciclului profeţiei (*dăirat al-nobowwat*) îi succede ciclul *walāyat-ei*; ideea acestei succesiuni rămâne una fundamental shâită. Mai multe spuse ale Imâmilor V şi VI fac trimitere la principiul la wâlului, zădărnicind, *avant la lettre*, capcana istoricismului ca şi pe cea a legalismului. De exemplu aceasta:

„Din moment ce sunt morţi cei pentru care fusese dezvăluit cutare sau cutare verset, înseamnă oare că acest verset este mort şi el? Dacă da, nu mai rămâne nimic astăzi din Qorân. Dacă nu, Qorânul este viu. El va continua să dăinuie, cât vor dura Cerurile şi Pământul, pentru că el conţine un indiciu şi o călăuză pentru fiecare om, pentru fiecare comunitate ce va să fie".

L-am văzut pe Mollă Sadră, comentând textele Imâmilor, cum sistematizează tot ceea ce s-a spus despre această problemă (*supra* A, 5). Ceea ce s-a închis este numai profeţia legislatoare (*nobowwat al-tashră*) şi ceea ce s-a abolit este doar utilizarea cuvântului *nabî*. Atunci când se spune că profeţia este temporară, în timp ce *walāyat*-a este veşnică, este vizată exact această profeţie legislatoare. Căci, dacă dăm deoparte modalităţile specifice condiţiei de Trimis şi nu luăm în considerare decât pe cele presupuse de condiţia de Nabî simplu, aşa cum gnoseologia ni le-a făcut cunoscute, atunci aceste modalităţi sunt comune Imâmilor şi, în general, *Awliyā-ilor*.

Din acest motiv, ceea ce continuă în Islam sub numele de *walāyat* este de fapt o profeţie esoterică (*n*. *bâtinâya*), în lipsa căreia, de altfel, umanitatea terestră s-ar nărui. Nu trebuie decât să spunem că în ochii ortodoxiei sunnite această afirmaţie este considerată ca revoluţionară (cf. sensul procesului lui Sohravardī, *infra*, cap. VII).

Pe această intuiţie fundamentală, profetologia shă ită a dezvoltat schema unei hieroistorii grandioase, unde descoperim presentimentul unei „teologii generale a istoriei religiilor" Haydar Amolî a ilustrat-o prin diagrame complexe şi minuţioase; Shamsoddân Lâhâjî s-a preocupat îndelung de această temă. Profetologia shăismului duodeciman şi cea a ismâelismului au, încă de la început, o concepţie comună (ideea profeţiei eterne, care este tocmai *walāyat-a*, şi care începe în Pleromă, *infra* B I, §2 şi continuare). Profeţia absolută, esenţială şi primordială aparţine Spiritului suprem (Anthropos celest, Prima Inteligenţă, Realitate mohammadiană eterna) şi Dumnezeu o îndreaptă mai întâi spre Sufletul universal, mai înainte de a o îndrepta spre sufletele individuale, pentru a le notifica Numele şi Atributele divine (*nobowwat alta râf*). Această temă apare, la gânditorii noştri din Islam, ca o amplificare a temei lui *Verus Propheta*, Profetul autentic, cel care, în profetologia iudeo-creştină, cea a ebioniţilor, „se grăbeşte din profet în profet până la locul odihnei sale" în cazul nostru, „locul odihnei sale" este ultimul profet, profetul Islamului.

4. Totalitatea acestei profeţii este reprezentată sub forma unui cerc a cărui linie este constituită dintr-o mulţime de puncte, fiecare reprezentând un profet, un moment parţial al profeţiei. Punctul iniţial al ciclului profeţiei pe pământ aţ fost existenţa Adamului terestru. Din Nabî în Nabî (tradiţia îi socoteşte ca fiind 124.000), din Trimis în Trimis (în număr de 313), din mare profet în mare profet (au fost şase, dacă nu şapte), ciclul progresează până la existenţa, lui Iisus, care a fost ultimul mare profet parţial. Odată cu; venirea lui Mohammad,

cercul s-a realizat şi s-a închis. Ca şi *Khătim* (Pecete care recapitulează toate profeţiile anterioare), Mohammad reprezintă epifania Realităţii profetice eterne, Spirit suprem, Anthropos celest. Prin însăşi esenţa profeţiei, el devine epifania Spiritului suprem. De aceea Mohammad poate spune:

„Eu sunt primul dintre profeţi în ceea ce priveşte creaţia (Spiritul suprem preexistă universurilor), ultimul dintre ei în ceea Ce priveşte misiunea şi Manifestarea".

Fiecare dintre profeţi, de la Adam la Iisus, a fost un *mazhar* particular, o realitate parţială a acestei Realităţi profetice eterne. Cât despre realitatea esenţială (*haqâqat*) care constituie în fiecare profet suportul calificării sale profetice, ea este orcanul subtil (*latâfa*) care e *inima*, născut din hierogamia (*izdiwâj*) Spiritului cu Sufletul, şi care reprezintă, în fiecare profet, locul „pogorârii" Spiritului (acesta este sensul profund al îngerului ca *inimă*). Inima are o faţă întoarsă spre Spirit, care este locaşul viziunilor sale şi o faţă întoarsă spre Suflet, care este locul cunoştinţelor. „Inima este tronul Spiritului în lumea Misterului".

Acum, *walāyat-a* fiind esotericul sau „interiorul" profeţiei şi, ca atare, calificativul constitutiv al Imâmatului, schema hieroistoriei trebuie să înglobeze profetologia şi imâmologia, considerate în totalitatea lor. Termenul final al ciclului profeţiei a coincis cu termenul iniţial al ciclului *walāyat-ei*. ilustrând raportul dintre *walāyat* şi *nobowwat*, diagramele lui Haydar Amolî reprezintă ciclul *walāyat-ei* printr-un cerc *interior* cercului care înfăţişează ciclul profeţiei. Ciclul *walāyat-ei* reprezintă într-adevăr ciclul interiorizării, Imâmatul mohammadian fiind esotericul tuturor religiilor profetice anterioare. De aceea, ciclul *walāyat-ei* nu pregăteşte întronarea unei *sharī'at-e* noi, ci întronarea *că imului*, a Imâmului învierii.

Ştim de acum că ceea ce în Islam se numeşte *walāyat*, *se* numea, în decursul perioadelor anterioare ale profeţiei, *nobowwat* simplă (adică lipsită de misiunea unui

Trimis). Aşa cum Muhammad şi-a avut cei Doisprezece Imâmi ai săi, tot la fel fiecare din cei şase, sau cinci, mari profeţi Trimişi de dinaintea lui (Adam, Noe, Abraham, Moise, David, Iisus) şi-a avut pe cei doisprezece Imâmi ai săi, sau *Awsivă* (moştenitori spirituali). Cei doisprezece Imâmi ai lui Hristos nu sunt cei pe care noi îi numim cei doisprezece apostoli ci au fost cei doisprezece care-şi vor asuma transmiterea mesajului profetic până la apariţia ultimului profet. Aşa cum profetul Mohammad, ca Pecete a profeţiei, a fost *mazhar-ul* profeţiei absolute, la fel primul Imâm, *wasî-ul* (moştenitorul) său, a fost *mazhar-ul* şi Pecetea *walāyat-ei* absolute. Manifestările parţiale ale *walāyat-ei* au început odată cu Seth, fiul şi Imâmul lui Adam, şi se vor încheia cu cel al XII-lea Imâm, *Mahdî-ul*, în prezent Imâmul ascuns, Pecete a *walāyat-ei* particulare a perioadei finale a profeţiei. Fiecare dintre *Awliyā* este faţă de Pecetea *walāyat-ei* în acelaşi raport pe care îl are fiecare dintre *Nabî* faţă de Pecetea profeţiei. Vedem astfel că linia profeţiei este inseparabilă de linia exegezei sale spirituale; cu aceasta se operează „reurcarea” profeţiei la originea sa.

5. Ansamblul acestei hieroistorii este de o coerenţă perfectă, Imâmatul mohammadian fiind, în persoanele care exemplifică pe pământ plerôma celor Doisprezece, desăvârşirea religiilor profetice pe care le reconduce la interioritatea lor. Shăismul, ca esoterism al Islamului, desăvârşește toate esoterismele. Pragul profeţiei legislatoare s-a închis; pragul *walāyat-ei* rămâne deschis până în ziua învierii.

Fundamentarea shă ită a acestei teme este foarte vizibilă. Chiar şi atunci când se întâmplă să fie dezrădăcinată ea mai poate fi încă recunoscută. Astfel, chiar dacă teosofia mistică a lui Ibn Arabi (cf. partea a doua) a fost adoptată cu uşurinţă de teosofii shă îţi, care regăseau în ea propria lor doctrină, ea conţine totuşi un element capital care a atras critici, pentru că acest element era imposibil de acceptat de către discipolii săi

shă îţi (Haydar Amolî, Kamâl Kâshânî, Să în Torkeh Ispahânî etc.). Ibn Arabi transferă calitatea de Pecete a *walāyat-ei* absolute şi generale de la Imâm la Iisus, în vreme ce el atribuie poate chiar sieşi calitatea de Pecete a *walāyat-ei* mohammadiene. Nu este loc pentru a insista aici asupra acestei teme dar este evidentă dislocarea şi incoerenţa pe care o suferă atunci schema pe care am descris-o mai sus, de vreme ce ciclul *walāyat-ei* presupune încheierea ciclului profeţiei. Comentatorii shă îţi nu au putut să explice motivele tentativei lui Ibn Arabi. Ea atrage în orice caz atenţia asupra faptului că imâmologia şi o anumită hristologie au funcţii asemănătoare. Trebuie avut totuşi în vedere faptul că sensul aşteptării escatologice, ca *ethos* al conştiinţei shă de postulează că Pecetea *walāyat-ei* nu poate fi decât Imâmatul mohammadian, în dubla persoană a primului şi al celui de al XII-lea Imâm, din moment ce Imâmatul mohammadian este manifestarea esotericului Realităţii profetice eterne.

7. Imâmul ascuns şi escatologia

1. Această temă, în care culminează imâmologia şi hieroistoria sa, este o temă predilectă pentru filosofia profetică. Evident, ideea de Imâm ascuns a fost proiectată succesiv asupra mai multor Imâmi, dar ea nu putea să se constituie definitiv decât în jurul persoanei celui de al Doisprezecelea, cel cu care se încheie plerôma Imâmatului. Literatura referitoare la acesta, în persană şi în arabă, este considerabilă. (Au adunat sursele: Saffâr Qommî, m. 290/902, naratormartor al celui de al XI-lea Imâm; Kolaynî şi elevul său No mână, sec. al IV/X-lea; Ibn Băbûyeh, m. 381/991, care-şi lua informaţiile de la un martor contemporan, Hasan ibn Mokteb; Shaykh Mofând, m. 413/1022; Moh. ibn Hasan Tusî, m. 460/1068. Principalele tradiţii sunt adunate în voi. al XIII-lea al Enciclopediei lui Majlisî. Chiar şi în zilele noastre, apar frecvent în Iran cărţi asupra acestui subiect: *Elzâm* al-*Nâsib* de Shaykh Ali Yazdi; al-*Kitâb al – abqarî* de Allâmeh Nehâvandi etc. Din toate acestea, doar câteva pagini au

fost traduse în franceză).

Elementul fundamental, meditat îndelung de reprezentanţii teosofiei shă de *Cirfân-e shă î*), este cel care a fost enunţat mai înainte: aşa cum ciclul profeţiei îşi atinge desăvârşirea odată cu Pecetea profeţilor, tot la fel *walāyat-a*, a cărei linie curge, de la o epocă la alta, paralel cu cea a profeţiei, îşi are dubla sa pecete în Imâmatul mohammadian: Pecetea *walāyat-ei* generale în persoana primului Imâm şi Pecetea *walāyat-ei* mohammadiane, esotericul esoterismelor anterioare, în persoana celui de al XII-lea Imâm. Este şi ceea ce spune un maestru al sufismului shă it iranian, Azâz Nasafi (sec. al VI/XIII-lea), discipol al lui Să doddân Hamûyeh:

„Mii de profeţi, mai înainte veniţi, au contribuit rând pe rând la instaurarea formei teofanice care e profeţia, iar Mohammad a încheiat-o. Acum este rândul *walāyat-ei* (Iniţierea spirituală) de a se manifesta şi de a manifesta realităţile esoterice. Or, omul lui Dumnezeu în persoana căruia se manifestă *walāyat-a*, este *Sâhib al-zamân*, Imâmul acestui timp”.

Termenul de *Sâhib al-zamân* (cel care stăpâneşte acest timp) este desemnarea caracteristică dată Imâmului ascuns, „nevăzut simţurilor, dar prezent inimii credincioşilor săi” – cel care polarizează atât devoţiunea credinciosului shă it cât şi meditaţia filosofului, şi care era fiul celui de al XI-lea Imâm, Hasan Askarî, şi al prinţesei bizantine Narkês (Narcisa). El mai este desemnat şi cu titlul de Imâmul aşteptat (*Imâm montazar*), Mahdî-ul (am amintit deja că ideea shă ită în această privinţă diferă profund de ideea sunnită), *Că am* al-*Qiyâmat*, Imâmul învierii. Hagiografia celui de al XII-lea Imâm abundă în elemente simbolice, arhetipale, referitoare la naşterea şi la ocultarea (*ghaybat*) să s-o spunem de la bun început: critica istorică nu are ce căuta aici căci este vorba de altceva, de ceea ce noi am caracterizat ca fiind *hieroistoria*. Mai ales aici trebuie să procedăm fenomenologic: să descoperim *intenţiile* conştiinţei shă de

pentru a vedea, laolaltă cu ea, ceea ce aceasta îşi arată sieşi încă de la originile sale.

2. Trebuind să ne limităm aici la esenţial, să amintim că al XI-lea Imâm, Hasan Askarî, reţinut ca prizonier de către poliţia abbasidă în tabăra din Samarra (la circa 100 de kilometri la nord de Baghdând), a murit aici la vârsta de 28 ani, în 260/873. În chiar aceeaşi zi, dispărea tânărul său fiu, pe atunci în vârstă de cinci ani sau ceva mai mult, şi a început ceea ce se numeşte *Ocultarea minoră* (*ghaybat soghră*). Această simultaneitate este încărcată de semnificaţii pentru sentimentul mistic. Imâmul Hasan Askarî apare în ochii adepţilor săi ca simbolul obligaţiei lor spirituale. Copilul sufletului său devine invizibil imediat ce el părăseşte această lume şi din acest copil trebuie ca sufletul adepţilor săi să dea naştere *parousiei*, adică „reîntoarcerii în prezent”.

Ocultarea celui de al XII-lea Imâm se realizează în două moduri. Ocultarea minoră a durat şaptezeci de ani, în timpul cărora Imâmul ascuns a avut succesiv patru *nă'ib* sau reprezentanţi, prin intermediul cărora shă iţii săi puteau comunica cu el. Ultimului dintre aceştia, lui Alt Samarrî, i-a poruncit, într-o ultimă scrisoare, să nu se mai aleagă deloc un succesor, căci acum venise timpul Marii Ocultări (*ghaybat kobră*). Ultimele cuvinte ale ultimului său *nă'ib* (330/942) au fost: „De acum, problema aparţine doar lui Dumnezeu”. Din acest moment începe istoria secretă a celui de al XII-lea Imâm. Evident, ea nu este evidenţiată de ceea ce numim istoricitatea faptelor materiale. Totuşi, ea domină conştiinţa shâită de mai bine de zece secole; ea *este* însăşi istoria acestei conştiinţe. Ultimul mesaj al Imamului a pus-o la adăpost de orice impostură, de orice pretext care tinde să pună capăt aşteptării sale escatologice, adică iminenţei celui Aşteptat (aceasta a fost drama băbismului şi a bahaismului). Imâmul ascuns, până în momentul parousiei, nu este vizibil decât în vis sau în manifestări personale care au caracterul de evenimente vizionare (există numeroase evocări ale

acestora) şi care, din acest motiv, nu suspendă „timpul Ocultării”, nu se înserează în urzeala materială a istoriei „obiective”. Deoarece Imâmatul este esotericul tuturor Revelaţiilor profetice, trebuie ca Imâmul să fie prezent deopotrivă în trecut şi în viitor. El trebuie să se fi născut deja. Meditaţia filosofică se preocupă intens de sensul acestei ocultări şi de cel al parousiei aşteptate, şi aceasta până în zilele noastre, în special în şcoala shaykhită.

3. Ideea Imâmului ascuns i-a condus pe maeştrii şcolii shaykhite la aprofundarea sensului şi a modului acestei prezenţe invizibile. Din nou, şi în acest caz, *mundus imaginalis Câlam al-mithâl*) îşi asumă o funcţie esenţială. Să-l vezi pe Imâm în Pământul celest din Hûrqalvă (a se compara cu Pământul de Lumină, *Terra lucida*, din maniheism), înseamnă să-l vezi acolo unde se află el cu adevărat, adică într-o lume deopotrivă concretă şi suprasensibilă, şi cu organul potrivit pe care-l solicită percepţia unei astfel de lumi. Ceea ce a schiţat shaykhismul este oarecum o fenomenologie a *ghaybat-ei*. O figură ca cea a celui de al XII-lea Imâm nu apare şi nici nu dispare potrivit legilor istoricităţii materiale. El este o fiinţă supranaturală care tipologizează aceleaşi aspiraţii profunde ca şi cele care corespund, într-un anumit creştinism, ideii unei pure *care spiritualis Christi*. Depinde de oameni ca Imâmul să hotărască dacă poate sau nu să le apară. Apariţia sa este sensul însuşi al reînnoirii lor şi acesta este, în cele din urmă, semnificaţia profundă a ideii shă de de ocultare şi de parousie. Oamenii înşişi sunt cei care se ascund de Imâm, făcându-se pe sine incapabili să-l vadă, pentru că şi-au pierdut sau paralizat organele de „percepţie teofanică” ale acestei „cunoaşteri prin inimă” definită, în gnoseologia Imâmilor. Nu are deci niciun sens să vorbim de Manifestarea Imâmului ascuns câtă vreme oamenii sunt incapabili să-l recunoască. Parousia nu este un eveniment care poate apărea brusc, într-o bună zi, ci este ceva caresse întâmplă zi de zi în conştiinţa shâiţilor credincioşi. Aici deci, esoterismul loveşte în imobilismul

atât de des reproşat Islamului legali tar, iar adepţii săi sunt antrenaţi în mişcarea ascensională a ciclului *walāyat-ei*.

Într-un *hadâth* celebru, Profetul a declarat:

„Dacă nu ar mai rămâne lumii decât o singură zi pentru a exista, Dumnezeu ar prelungi această zi până ce ar apărea un urmaş de-al meu, al cărui nume va fi numele meu, iar prenumele lui prenumele meu; el va umple Pământul cu armonie şi dreptate, aşa cum acesta a fost până acum umplut cu violenţă şi opresiune".

Această zi care se prelungeşte este perioada *ghaybat-ei*, şi această vestire explicită şi-a propagat ecoul în toate epocile şi la toate nivelurile conştiinţei shâite. Ideea pe care au perceput-o spiritualii aici este aceea că întronarea Imâmului va manifesta sensul ascuns al tuturor Revelaţiilor. Aceasta va însemna triumful la WZ-ului, lucru care va permite rasei umane să-şi găsească unitatea, tot aşa cum, în decursul întregii perioade a *ghaybat-ei*, esoterismul deţinuse secretul singurului ecumenism veritabil. De aceea, marele shaykh sufit şi shâit iranian, deja citat aici, Să doddân Hamûyeh (sec. al VII/XIII-lea), declara:

„Imâmul ascuns nu va apărea mai înainte să fim capabili să înţelegem, până şi prin curelele sandalelor, secretele *tawnândului*", adică sensul esoteric al Unicităţii divine.

Acest secret este tocmai el, Imâmul aşteptat, Omul Perfect, Omul Integral, „căci el este cel care face ca toate lucrurile să? glăsuiască, şi fiecare lucru, devenind viu, devine un prag al. lumii spirituale" Apariţia viitoare a Imâmului presupune deci metamorfoza inimii oamenilor; de credinţa adepţilor săi depinde ca această Parousie să se realizeze în mod progresiv, prin propriul lor act de a fi. De unde, întreaga etică a lui *javân-mard*, „cavalerul spiritual", a cărui idee conţine întregul *ethos* al shăismului, paradoxul pesimismului său, a cărui disperare este tocmai cea care afirmă ideea de speranţă, deoarece viziunea sa îmbrăţişează orizontul metaistoriei în ambele sale părţi:

preexistenţa sufletelor şi această înviere (*Qiyâmat*) care constituie o transfigurare a lucrurilor, cea a cărei anticipare modela deja întreaga etică a vechiului Iran zoroastrian.

Până în momentul de faţă, timpul „Marii Ocultări" este timpul unei prezenţe divine *incognito*, şi pentru că este *incognito*, ea nu poate deveni niciodată un obiect, un lucru, şi ea sfidează orice socializare a spiritualului. De asemenea, tocmai datorită acestui lucru rămân *incognito* şi membrii ierarhiilor mistice esoterice (*Nojabă* şi *Noqabă*, Nobili şi Prinţi spirituali, *Awtând*, *Abdâl*), binecunoscute din sufism, dar în cazul cărora nu trebuie niciodată să uităm că ele presupun, în ceea ce priveşte conceptul lor şi din punct de vedere istoric, ideea shă ită a *walāyat-ei*. Căci aceste ierarhii se originează în cel care este *polul polilor*, Imâmul; ele vizează acest esoteric al profeţiei, căruia Imâmul îi constituie sursa. Numele lor figurează deja în convorbirile Imâmilor IV şi VI, iar primul Imâm, dialogând cu discipolul său Komayl, evocă în termeni precişi succesiunea înţelepţilor lui Dumnezeu care, de la un secol la altul, rămân cel mai adesea necunoscuţi mulţimii. *Silsilat al-irfân*, „succesiunea gnozei", se va spune mai târziu. Sunt toţi cei care, de la Seth, fiul lui Adam, până la Imâmii mohammadieni, împreună cu toţi care îi recunosc drept Călăuzitori, au transmis esotericul profeţiei eterne. Dar realitatea esenţială a fiinţei lor (*haqâqat-a* lor) nu aparţine lumii vizibile în care domnesc forţele de opresiune; ei formează o pură *Ecclesia spiritualis*; ei nu sunt cunoscuţi decât de Dumnezeu.

4. După cum se ştie, profetul Mohammad a fost identificat, aşa cum fusese şi Mani, cu Paracletul. Dar, pentru că există o omologie între Pecetea profeţiei şi Pecetea *walāyat-ei*, imâmologia menţine ideea Paracletului ca viziune ce va să vină. Mai mulţi autori-shă îţi (printre alţii Kamâl Kâshânî şi Haydar Amolî) identifică efectiv pe al XII-lea Imâm, Imamul aşteptat, cu Paracletul a cărui venire este anunţată în Evanghelia lui Ioan, la care ei fac

referire. Şi această suprapunere se justifică prin faptul că întronarea Imâmului-Paraclet va inaugura domnia sensului pur spiritual al Revelaţiilor divine, adică religia întru adevăr, care este *walāyat-a* eternă. De aceea, domnia Imâmului precedă Marii învieri (*Qiyâmat* al-*Qiyâmat*). Învierea morţilor, aşa cum spune Shams Lâhâjî, este condiţia care va permite, în cele din urmă, să fie realizate scopul şi rodul existenţei fiinţelor. Autorii noştri ştiu că, din punct de vedere filosofic, este posibil să concepem o aneantizare a lumii; imâmologia lor aduce tocmai o provocare acestei eventualităţi. Orizontul escatologic al Iranului a rămas constant, şi înainte, şi după Islam. Escatologia shă ită este dominată de figura *că imului* şi a companionilor săi (tot aşa cum escatologia zoroastriană este dominată de cea a lui *Saoshyant* şi a tovarăşilor săi). Ea nu separă ideea „învierii minore", care este exodul individual, de ideea „Marii învieri", care constituie instaurarea noului *Aiôn*.

Tocmai am semnalat identificarea pe care gânditorii shă îţi au stabilit-o între Imâmul aşteptat şi Paraclet. Putem observa o convergenţă frapantă între această idee profundă a shlismului şi ansamblul acelor tendinţe filosofice care, în Occident, începând de la Ioachimiţii din sec. al XIII-lea până în zilele noastre, au fost călăuzite de ideea *paracletică* şi au condus la o mod de gândire şi la un efort îndreptate înspre aşteptarea domniei Sfântului Duh. Dacă am înceta să-l mai ignorăm, acest fapt ar putea avea consecinţe importante. Aşa cum am arătat, ideea fundamentală este aceea că Imâmul aşteptat nu va aduce o nouă Carte revelată, o nouă *Lege*, ci va revela sensul ascuns al tuturor Revelaţiilor, şi aceasta tocmai pentru că el însuşi reprezintă această revelaţie a Revelaţiilor, în calitate de Om Integral (*Insân Kâmil*, *Anthropos teleios*), esoteric al „Realităţii profetice eterne" Sensul parousiei Imâmului aşteptat este cel al unei revelaţii antropologice plenare, care-şi face apariţia din *interiorul* omului care trăieşte în Duh. Aceasta înseamnă, în cele din urmă,

revelaţie a secretului divin asumat de om, povara pe care, potrivit versetului qorânic 33/72, Cerurile, Pământul şi munţii o refuzaseră. Or, am văzut (*supra* A, 2) că încă de la origine, încă din învăţătura Imâmilor, imâmologia a înţeles acest verset ca fiind expresia propriului său secret, cel al *walāyat-ei*. Astfel că misterul divin şi misterul uman, cel al *Anthropos-ului*, al lui *Haqâqat mohammadâya*, constituie un singur şi acelaşi mister.

Putem încheia scurta noastră schiţă cu această temă primă şi ultimă. Nu a fost posibil să înfăţişăm aici decât un număr limitat de aspecte ale gândirii shâite duodecimane. Ele vor fi suficiente pentru a ne demonstra faptul că ea se constituie, în mod esenţial, ca „filosofie profetică" ivită din premisele Islamului ca religie profetică. Acum, o schiţă a gândirii shă de ar fi incompletă dacă, alături de imâmismul duodeciman, ea nu ar arăta şi locul ismaelismului şi al gnozei ismaeliene.

B. ISMAELISMUL

Perioade şi surse. Protoismaelismul

1. Cu câteva decenii mai devreme acest capitol ar fi fost foarte dificil de scris, într-atât de mult adevărul despre ismaelism dispăruse sub urzeala unui oribil „roman negru", ai cărui responsabili vor fi evocaţi ceva mai încolo când vom aminti de Alamût Separarea între cele două ramuri principale ale shăismului, pe de o parte imâmismul duodecimal pe de alta ismaelismul septiman, se face atunci când al VI-lea Imâm, Ja'far Sâdiq, cea mai proeminentă figură dintre Imâmi, părăseşte această lume (148/765). Fiul său cel mare, Imâmul Ismă il, decedase prematur, înaintea sa. Dar atunci, imâmatul trebuia oare să revină fiului acestuia, sau Imâmul Ja'far avea dreptul, uzând de prerogativul său, aşa cum şi face de fapt, să transfere investitura asupra unui alt fiu al său, Mûsă Kâzem, fratele mai mic al lui Ismă al? De fapt, aceste probleme legate de persoane sunt dominate de ceva mai profund: percepţia unei structuri transcendente a cărei tipologie este exemplificată de figurile terestre ale Imâmilor. Ea este cea

care departajează pe shâiţii duodecimani de shă iţii septimani.

În jurul tânărului Imâm Isma al, eponim al *ismaelismului*, se constituise o grupare de discipoli entuziaşti, ale căror tendinţe pot fi catalogate ca fiind „ultrashă de", în sensul că trăgeau consecinţele radicale ce rezultau din premisele gnozei shă de expuse mai sus: epifania divină în imâmologie; certitudinea că fiecărui lucru exterior sau exoteric îi corespunde o realitate interioară, esoterică; accentul pus pe *Qiyâmat* (învierea spirituală) în detrimentul respectării *sharīʿat-ei* (Legea, ritualul). Vom recunoaşte prezenţa aceluiaşi spirit în ismaelismul reformat din Alamût. În jurul a toate acestea se înnoadă tragedia care a avut în centrul său patetica figură a lui Abû 1-Khattâb şi a tovarăşilor săi, prieteni ai Imâmului Ismă il, ce au fost dezavuaţi, cel puţin în mod exterior şi cu inima sfâşiată, de către Imâmul Ja'far.

2. Din această fermentare spirituală a secolului al II/VIII-lea nu ne-au rămas decât puţine texte; ele sunt suficiente însă pentru a ne face evidentă legătura dintre gnoza antică şi gnoza ismaeliană. Cel mai vechi, intitulat *Omm* al-*Kitāb* (*Arhetipul Cărţii*), s-a păstrat într-o persană arhaică; indiferent dacă reprezintă textul original sau doar o versiune din arabă, el reflectă oricum cu fidelitate ideile care circulaseră în aceste medii în care se configura gnoza shă ită. Cartea se prezintă sub forma unei convorbiri între al V-lea Imâm, Mohammad Bâqir (m. 115/733), şi trei dintre discipolii săi (*roshaniy* în „fiinţe de lumină"). Ea conţine, încă de la început, o reminiscenţă foarte evidentă din Evangheliile Copilăriei, făcând deja să se înţeleagă felul în care imâmologia va ajunge ceva omolog unei hristologii gnostice). Alte motive dominante sunt: ştiinţa mistică a literelor (*jafr*), apreciată deja în special în şcoala lui Marcu Gnosticul; grupele de cinci, *pentadismul*, care domină o cosmologie în care se regăsesc urme foarte clare ale maniheismului şi a cărei analiză scoate în evidentă un *Kathénothéism* de un extrem interes.

O altă temă dominantă este reprezentată de cele „şapte bătălii ale lui Salmân” împotriva Vrăjmaşului. Salmân cumulează trăsăturile Arhanghelului Mihail şi ale *Anthropos-ului* celest ca teofanie primordială. Pentru că refuză pentru sine divinitatea, acest refuz îl face transparent acestei divinităţi, care nu poate fi adorată decât prin el. Vom vedea mai încolo că înaltele speculaţii filosofice ale ismaelismului situează tocmai aici secretul *tawnândului* esoteric. Privat de figuri teofanice, monoteismul se anulează pe sine şi piere într-o idolatrie metafizică ce se autoignoră. În finalul cărţii, se găseşte tema „Salmân-ului microcosmosului”. Deja a început fructificarea imâmologiei în experienţă mistică, care va fi evidentă în ismaelismul sufit apărut din Alamût.

Tocmai am făcut aluzie la „ştiinţa literelor”, care va avea o atât de mare importanţă la Jâbir ibn Hayy în (*infra* IV, 2), ba chiar la Avicenna (*infra* V, 4); împrumutată de shă îţi misticilor sunniţi, ea va primi dezvoltări considerabile la Ibn Arabi şi în şcoala sa. Se ştie că pentru Marcu Gnosticul, trupul Adevărului (*Aletheia*) se compunea din literele alfabetului. Pentru Moghâra, cel mai vechi poate dintre gnosticii shă îţi (m. 119/737), literele constituie elementele din care este făcut „trupul” însuşi al lui Dumnezeu. De unde şi importanţa speculaţiilor sale asupra Numelui suprem al lui Dumnezeu (de exemplu, şaptesprezece persoane vor învia la apariţia Imâmului-Mahdi; fiecăreia dintre ele îi va fi dată una dintre cele şaptesprezece litere din care se compune Numele suprem). Nicio comparaţie metodică cu Kabbala iudaică nu a fost încă încercată.

3. Din păcate, ne este foarte dificil să urmărim tranziţia de la aceste texte în care se exprimă ceea ce se poate numi *protoismaelismul* la perioada triumfală în care înscăunarea dinastiei fátimide la Cairo (296/909), cu Obaydallah al-Mahdi, îşi propune să realizeze pe pământ speranţa ismaeliană a împărăţiei lui Dumnezeu. Între moartea Imâmului Mohammad, fiu al Imâmului Isma al, şi

fondatorul dinastiei fátimide se plasează perioada obscură a trei Imâmi ascunşi (*mastûr*: a nu se confunda cu noţiunea de *ghaybat* a celui de al XII-lea Imâm, la imâmiţii duodecimani). Să semnalăm numai faptul că tradiţia ismaeliană îl considera pe al doilea dintre aceşti Imâmi ascunşi, Imâmul Ahmad, strănepotul Imâmului Isma al, ca fiind cel care a patronat redactarea *Enciclopediei Ikhwăn* al-*Safă* şi ca autor al lucrării *Risâlat* al-*Jâmi a*, adică sinteza care recapitulează conţinutul Enciclopediei din punct de vedere al esoterismului ismaelian (cf. *infra* IV, 3). Mai putem cita şi un autor yemenit, Ja'far ibn Mansûr al-Yaman, care deja ne conduce la mijlocul secolului al IV/X-lea.

La sfârşitul acestei perioade obscure, constatăm apariţia unor mari opere sistematice, posedând o tehnică perfectă şi un lexic filosofic precis, fără să putem determina condiţiile care le-au făcut posibilă apariţia. Şi mai evident încă decât la shă iţii duodecimani, numele de seamă dintre aceşti maeştri ai gândirii ismaeliene, exceptând pe cel al lui Qâdi No mân (m. 363/974), sunt nume de iranieni: Abû Hâtim Râzi (m. 322/933), ale cărui celebre controverse cu compatriotul său, medicul-filosof Rhazès, vor fi evocate ceva mai încolo (*infra* IV, 4); Abû Ya qûb Sejestânî (sec. al IV/X-lea), gânditor profund, autorul a douăzeci de lucrări scrise într-o limbă concisă şi dificilă; Ahmad ibn Ibrâhâm Nâshâpûrî (sec. al V/XI-lea); Hamâdoddân Kermâni (m. spre 408/1017), autor prolific şi de o profunzime remarcabilă (fiind un *dai* al califului fátimid al-Hâkim, el a scris de asemenea multe tratate de controversă cu druizii, „fraţi separaţi" de ismaelism); Mo ayyad Shârâzi (m. 470/1077), autor la fel de prolific în arabă şi în persană, titular al gradului superior de *băb* (Prag) în ierarhia esoterică; celebrul Nâsir-e Khosraw (m. Între 465/1072 şi 470/1077), ale cărui lucrări numeroase sunt *toate* în persană.

4. Se va aminti mai încolo (B II, 1) cum, drept consecinţă a deciziei luate de al VIII-lea calif fátimid, al-

Mostansir bi llân, referitoare la cel ce trebuia să-i succeadă, moartea sa (487/1094) a antrenat sciziunea comunităţii ismaeliene în două ramuri: pe de o parte, cea numită a ismaelienilor „orientali", adică cea a ismaelienilor din Persia; ea a avut ca principal centru „comanderia" din Alamût (în munţii din sud-vestul Mării Caspice). Aceştia sunt cei care în India se numesc astăzi *Khojas*; ei recunosc ca şef pe Aghă-Khân. Pe de altă parte, a existat ramura numită a ismaelienilor „occidentali" (adică cei din Egipt şi Yemen) care vor recunoaşte imâmatul lui al-Mosta fi, al doilea fiu al lui al-Mostansir, şi vor continua vechea tradiţie fátimidă. Ei recunosc ca ultim Imâm fátimid pe Abu 1 Qâsim al-Tayyib, fiul celui de al X-lea calif fátimid, al-Amir bi-ahkamil-lân (m. 524/1130); era al XXI-lea Imâm în linia imâmică începând de la Ali ibn Alî-Tâlib (trei *heptade*). Dar el a dispărut încă de copil şi aceasta face ca ismaelienii din această ramură (cei care se numesc în India *Bohras*), să profeseze, precum shă iţii duodecimani, necesitatea Ocultării Imâmului, cu implicaţiile sale metafizice. Ei ascultă de un *dă*! sau mare preot, care este numai reprezentantul Imâmului invizibil.

Soarta literaturii ismaelismului din Alamût va fi amintită ceva mai încolo. Cât priveşte literatura ismaelienilor „occidentali", fideli vechii tradiţii fátimide, ea este reprezentată de un anumit număr de lucrări monumentale, produse în special în Yemen spre sfârşitul secolului al XVI-lea (atunci 98

când domiciliul marelui dar a fost transferat în India). Această filosofie yemenită a fost, bineînţeles, total absentă până acum în istoriile noastre ale filosofiei, pentru simplul motiv că comorile sale au fost protejate multă vreme sub pecetea celui mai strict secret (să amintim că Yemenul aparţine, oficial, ramurii zaydite a shlismului, care nu poate fi studiată aici). Mai mulţi dintre aceşti ismaelieni din Yemen au fost autori prolifici: Sayyidnă Ibrâhâm ibn-al-Hosayn al-Hâmidi, al II-lea *dai* (m. la Sana în 557/1162); Sayyidnă Hâtim ibn Ibrâhâm, al III-lea *dai* (m. 596/1199);

Sayyidnă Ali ibn Mohammad, al V-lea *dai* (m. 612/1215), în cazul căruia, dintr-un ansamblu de douăzeci de mari lucrări, se detaşează monumentala replică la atacurile lui Ghazâlî (cf. *infra V, 7*); Sayyidnă Hosayn ibn Alt, al VIII-lea *dă*! (m. 667/1268), singurul căruia i-a fost tradus până acum un tratat în franceză (cf. bibliografie). Toată această perioadă yemenităâşi atinge punctul culminant în opera lui Sayyidnă Idrâs Imâdoddân, al XIX-lea *dă*! din Yemen (m. 872/1468). Cu toate că ultimele trei nume ne trimit la date posterioare aceleia care e fixată ca limită pentru prima parte a prezentului studiu, ele trebuiau să fie semnalate aici.

5. Sensul fundamental al filosofiei în viziunea ismaelismului trebuie căutat în exegeza ismaeliană (dezvoltată în comentariul unei *Qasâda* de Abu l-Haytham Gorgânî) a acestui *hadâth* al Profetului:

„Între mormântul meu şi amvonul de unde predic, există o grădină dintre grădinile Paradisului".

Bineînţeles, această spusă nu poate fi înţeleasă în sens literal, exoteric (*zâhir*). Amvonul predicării este tocmai această aparenţă literală adică religia pozitivă, cu imperativele şi dogmele sale. În ceea ce priveşte mormântul, el simbolizează filosofia (*falsâfa*), şi este necesar ca în acest mormânt aspectul exoteric al religiei pozitive şi al dogmelor sale să treacă prin descompunerea şi disoluţia morţii. Grădina paradisului care se întinde între acest amvon şi acest mormânt este grădina adevărului gnostic, câmpul învierii, în care iniţiatul învie la o viaţă fără de pieire. Această concepţie face deci din filosofie o fază *iniţidtică* necesară şi constituie, neîndoielnic, ceva unic în Islam; ea ilustrează întreg spiritul gnozei shă de şi reprezintă scopul *Da wat-ei*, „Convocarea ismaeliană" (lit. *kerygma* ismaeliană).

Ea nu este înţeleasă nici ca un echilibru, mai mult sau mai puţin precar, între filosofie şi teologie, nici ca „dublul adevăr" al averroiştilor, încă şi mai puţin în sensul de filosofie ca *ancilla theologia e*. Ea constituie o cale de

mijloc, im mijloc între dogmă şi mormântul în care credinţa dogmatică trebuie să moară şi să se metamorfozeze, pentru a învia religia care este *theosophia*, Religia Adevărată (*Dân-e haqq*). *Ta wâl-ul* este exegeza care transcende toate datele de fapt, pentru a le reconduce la originea lor. Filosofia sfârşeşte în gnoză; ea conduce la naşterea spirituală (*wilâdat rûhânâya*). Se întrevăd temele comune imâmismului duodeciman şi ismaelismului, precum şi temele prin care ismaelismul, în special cel din Alamût, va face o notă aparte: raportul între *sharī'at* şi *haqâqat*, între profeţie şi Imâmat. Iar acestea nu sunt teme ce provin din filosofia greacă.

Ne va fi imposibil să intrăm aici în detalii. Există, de exemplu, diferenţe între schema *pentadică* a cosmologiei lui Nâsir-e Khosraw şi structura Pleromei la Hamând Kermâni. În schimb, sistemul *decadic* expus de acesta concordă cu cele ale lui al-Fârâbî şi Avicenna. Dar, vom constata existenţa unor preocupări faţă de o filosofie profetică (*infra* V, 2) chiar la al-Fârâbî însuşi (m. 339/950) şi, la rândul lor, câteva opere ismaeliene, de o importanţă decisivă (cele ale lui Abû Ya qûb Sejestânî, ale lui Hamând Kermâni), au fost produse înainte de Avicenna (m. 423/1037). Precizarea comparativă a elementelor unei gândiri islamice mult mai diverse şi bogate decât s-a presupus până acum în Occident, degajarea condiţiilor proprii ale unei filosofii care nu se identifică cu aportul grecesc – toate acestea rămân o sarcină de viitor. Nu vom oferi aici decât o scurtă privire de ansamblu asupra câtorva teme, în principal în conformitate cu Abû Ya qûb Sejestânî, Hamând Kermâni şi autorii yemeniţi.

I. ISMAELISMUL FÁTIMID

1. Dialectica Tawnândului

1. Pentru a înţelege în ce constă originalitatea profundă a doctrinei ismaeliene ca formă prin excelenţă a gnozei în Islam şi ceea ce o diferenţiază de filosofii elenizanţi, trebuie să luăm în considerare intuiţia sa iniţială. Vechii gnostici recurgeau la desemnări pur

negative, cu scopul de a proteja Abisul divin de orice asimilare cu ceva derivat: Incognoscibilul, Ne-numitul, Inefabilul, Abisul. Aceste expresii îşi au echivalentele lor în terminologia ismaeliană: Principiul sau întemeietorul (*Mobili*), Misterul Misterelor (*ghayb al-ghoyub*), „cel pe care nu îl poate atinge îndrăzneala gândurilor" Acestuia nu i se pot atribui nici nume, nici atribute, nici calificative, nici fiinţa, nici nefiinţa. Principiul este Suprafiinţă; el nu *este*, el *face să fie*, el este *făcătorul*. În acest sens, ismaelismul a urmat cu certitudine o „filosofie primă" Tot ceea ce filosofii avicennieni enunţă referitor la Fiinţa Necesară, Fiinţa Primă (al-*Haqq al-awwal*), trebuie de fapt să fie decalat pentru a fi adevărat; metafizica lor începe prin a presupune fiinţa şi deci nu începe decât *cu făcutul*. Metafizica ismaeliană se înalţă la nivelul *făcătorului*; anterior fiinţei, există punerea ei la imperativ, acel KN (*Este*!) întemeietor. Dincolo chiar de Unul, există Unificul (*mowahhid*), cel care monadizează toate monadele. *Tawnându-l* capătă astfel aspectul unei monadologii; în acelaşi timp el degajează acest Unific de toate *unurile* pe care le unifică şi îl afirmă în ei şi prin ei.

2. *Tawnându-l*, afirmarea Unicului, trebuie deci să evite dubla capcană a *ta tâl-ului* (agnosticism) şi a *tashbâh-ului* (asimilarea Celui ce. Se manifestă cu Manifestarea sa). De aici rezultă dialectica dublei negativităţi: Principiul este ne-fiinţă şi *ne* ne-fiinţă; nu în timp şi *nu* nu-în-timp, etc. Fiecare negaţie nu este adevărată decât cu condiţia de a fi negată ea însăşi. Adevărul se află în simultaneitatea acestei duble negaţii, care-şi are complementul în dubla operaţie a *tanzâh-ului* (a îndepărta de la divinitatea supremă Numele şi acţiunile sale pentru a le reporta asupra *hodfid-elor* sau gradelor celeste şi terestre ale Manifestării sale) şi a *tajrândului* (care izolează, re-proiectează dincolo de Manifestările sale, divinitatea pe care ele o manifestă). Acesta este modul în care este fondată şi delimitată „funcţia teofanică" Un autor yemenit din sec. al XII-lea a definit *taw*nându-l ca

şi

„Constând în a cunoaşte *hodtid-ele* (pluralul lui *hadd*, limită, grad) celeste şi terestre şi în a recunoaşte că fiecare dintre ele este unic în rangul şi gradul său, fără ca un altul să-i fie asociat".

Acest *Tawhâd* esoteric apare, în felul în care este el enunţat, destul de îndepărtat de monoteismul obişnuit al teologilor. Pentru a-l putea înţelege, trebuie să avem în vedere importanţa majoră pe care o are noţiunea de *hadd*, limită, grad. Noţiunea este caracteristică prin faptul că ea înnoadă legătura dintre concepţia „monadologică" a Tfiwindului şi ierarhismul fundamental al ontologiei ismaeliene. Ea stabileşte o corelaţie strânsă între actul *Tawnândului* (a recunoaşte Unicul) şi *tawahhod*, procesul constitutiv al unei unităţi, monadizarea unei monade. Altfel spus, *shirk-ul* care dezintegrează divinitatea pentru că o pluralizează este *eo ipso* propria dezintegrare a monadei umane care nu ajunge să se constituie într-o unitate adevărată dacă nu cunoaşte *hadd-ul* căreia ea îi este *mahdûd-ul*, adică limita prin care i se delimitează rangul său în fiinţă. Prin urmare, problema este aceasta: la ce limită, la ce *hadd* apare, pornind de la Supra-Fiinţă, revelaţia fiinţei? în alţi termeni, cum se constituie primul *hadd* care este Fiinţa Primă, deci care este *limita* unde divinitatea se ridică din abisul său de incognoscibilitate absolută, limita la care ea se revelează sub forma unei Persoane, astfel încât să devină posibilă o relaţie personală de cunoaştere şi iubire cu ea? Cum se ivesc atunci, ca urmare a Epifaniei divine primordiale, toate aceste *hodûd*? (cuvântul acesta este tradus adesea prin „grade" sau „demnităţi" ale ierarhiilor esoterice, celeste şi terestre. Nu este un lucru greşit, dar îi disimulează aspectul metafizic). A ne pune aceste probleme înseamnă a ne întreba asupra naşterii eterne a Plerômei.

3. Autorii mai vechi (iranienii amintiţi mai sus) au înfăţişat-o în termeni de procesiune a fiinţei pornind de la Prima Inteligenţă. Autorii yemeniţi afirmă că toate

Inteligenţele, „Formele de lumină” arhanghelice ale Plerômei, au fost întemeiate dintr-o singură dată şi la egalitate între ele, dar aceasta nu reprezenta încă aici decât o „perfecţiune primă” „Perfecţiunea secundă”, care trebuia să le constituie definitiv în fiinţă, depindea de săvârşirea de către ele a *Tawnând-ulvi*, deoarece de acesta depinde integrarea fiecărei fiinţe (*tawahhod*). Căci prin *Tawhâd* se realizează diferenţierea, structura şi ierarhizarea fiinţei. Observăm de îndată că termenul de *Ibdă*, instaurare creatoare imediată (autorii noştri nu acceptă să spună nici „începând de la ceva”, nici *ex nihilo*), este rezervat actului etern care pune fiinţa Plerômei celeste la *imperativ*. Plerôma este desemnată ca a*l-am* al-*Ibdă, alam* al-*Amr* (lumea fiinţei la imperativ, *Este*). Ea contrastează *eu îl am al-khalq* (lumea creaturală, obiect al creaţiei), în schema mai veche, la fel ca şi în cea a yemeniţilor, procesiunea fiinţei, *Emanaţia* (*îmbi ăth*), începe pornind doar de la Prima Inteligenţă, Inteligenţa integrală sau universală *(LIA – qlkoll*).

Aceasta constituie ea însăşi fiinţa pusă la imperativ. Ca întemeiat iniţial (*mobil*a’ *awwal*), ea reprezintă însuşi actul întemeierii eterne (*Ibdă*), ea este însuşi Cuvântul divin creator (*Kalăm Allāh*), deoarece acest Cuvânt imperativ, epifanizând prima Inteligenţă ca primă Fiinţă, se identifică cu ea, ca Manifestat. Autorii yemeniţi afirmă că prima Inteligenţă a fost cea dintâi care a săvârşit *Tawnându-l* şi a chemat la această săvârşire şi pe celelalte Forme de lumină. De unde şi numele de *Săbiq* care îi este dat, „cel care devansează, precede” Autorii vechi se străduiesc să mediteze tocmai la cazul exemplar al acestui *Tawhâd* iniţial, ca la cel al unei liturghii cosmice, concretizată în cele două momente ale profesiunii de credinţă islamice: *la ilâna illă-l Lah*. Căci în acest *Tawhâd* se realizează *delimitarea* fiinţei primei Inteligenţe, delimitare care face din ea primul *hadd*, Epifania esenţială. Intelecţia prin care ea îşi recunoaşte Principiul constituie de asemenea singura Ipseitate divină care este accesibilă

cunoaşterii noastre: ea este *Deus determinatus*, *Deus revelatus*.

4. *Tawnându-l*, în cele două faze ale sale, constituie secretul fiinţei primei Inteligenţe. *La ilâna*: niciun Dumnezeu, negaţie absolută. *Absconditum-ul divin* nu lasă nicio posibilitate de a percepe şi sau de a afirma o divinitate oarecare, căreia să-i confere predicate. Îi succede (cf. dialecticii descrise mai sus) o propoziţie „exceptativă" (*ilia = nisi*), afirmaţie particulară absolută, nedecurgând din nicio premisă logică, între cele două trece o punte, adică între cele două abisuri ale ta ffl-ului şi *tashbâh-ului*. Însă chiar dacă prima Inteligenţă sau Fiinţa primă recunoaşte că divinitatea în esenţa sa este dincolo de sine şi chiar dacă ea îşi tăgăduieşte pentru sine această divinitate – tocmai ea este totuşi cea investită cu Numele suprem al divinităţii şi ea constituie singura ipseitate a Principiului pe care noi o putem cunoaşte. În aceasta constă întregul mister al lui *Deus revelatus*. Afirmaţia *illă-l Lăh* reprezintă sfidarea pe care, prin adoraţia sa, prima Inteligenţă o aduce propriei sale neputinţe şi, ca „dimensiune" pozitivă a fiinţei sale, aduce la fiinţă a doua Inteligenţă, Sufletul universal, primul Emanat din ea (*monba ith aiuwal*), numit *Tălî*, „cel care urmează". Sau, în termeni yemeniţi*: Tawnându-l* primei Inteligenţe face posibil *tawnându-l* celei de-a doua, în sensul că aceasta din urmă, având-o pe prima drept „limită" (*hadd*), „orizont" (*Săbiq*), raportează la prima cuvintele *illă-l Lân*. Dar prima Inteligenţă a respins încă de la origine divinitatea dincolo de ea, spre Principiul său. Iată de ce, urmând acelaşi mod, *Tawnându-l* este posibil, din grad în grad (din *hadd* în *hadd*), fără *tashbân* şi *ta tâl*, în vreme ce literaliştii ortodocşi cad în capcana idolatriei metafizice pe care pretindeau că o evită.

A evita această idolatrie metafizică înseamnă a recunoaşte că numai ipseitatea Principiului pe care îl putem atinge reprezintă cunoaşterea pe care, prin actul însuşi al fiinţei sale, prima Inteligenţă, arhanghelul Logos,

o posedă despre Principiul care o întemeiază. Dar această cunoaştere este ea însăşi o Necunoaştere: Inteligenţa ştie că ea nu poate atinge fondul esenţial al Principiului. Totuşi, în afara sa, nu are niciun sens să vorbim de existenta sau de absenta unei realităţi divine, căci Principiul nu aparţine nici fiinţei despre care se poate afirma ceea ce este, nici nefiinţei despre care se poate enunţa în mod negativ ceea ce nu este. De aceea, pentru întreaga gnoză ismaeliană, prima Inteligenţă este *Deus revelatus*, în acelaşi timp Vălul şi suportul Numelui suprem *Al-Lân*. La ea se referă toate versetele qorânice în care acest nume este folosit. Dar el trebuie înţeles în tonalitatea pe care o precizează etimologia Numelui *Al-Lân*, aşa cum o profesează gânditorii ismaelieni împreună cu anumiţi gramaticieni arabi (nu este vorba de a pune de acord aici pe gramaticieni şi lingvişti ci de a constata ceea ce este prezent, *de fapt*, în conştiinţa ismaeliană). Ei derivă cuvântul din rădăcina *wlh*, conotând ideea de a fi cuprins de uimire şi de tristeţe (precum călătorul în deşert): *ilân* – *wilân*. Tot la fel, scrierea arabă permite să se citească, în felul unei ideograme, în cuvântul *olhâniya*, divinitate, cuvântul *al-hânnâya*, starea celui care suspină, care doreşte. Există aici un presentiment patetic al misterului divin: adică ideea că ipseitatea divină nu se „esenţializează” decât în negativitatea, uimirea sau tristeţea primului Arhanghel sau a primei Inteligenţe, care-şi resimte neputinţa de a atinge şinele acestei divinităţi, al cărei Nume îi revine lui, chiar dacă el şi-o tăgăduieşte pentru sine. El devine astfel, pentru toţi cei care vor purcede din el, obiectul dorinţei şi al nostalgiei lor. La toate rangurile (*hadûd*) ierarhiilor din Cer şi de pe Pământ se repetă acelaşi paradox. Oricare ar fi limita (*hadd*) atinsă, există întotdeauna dincolo o altă limită. Ierarhismul metafizic al gnozei ismaeliene se înrădăcinează în sentimentul acestor îndepărtări care, aşa cum se va vedea, antrenează întreaga *Da wat* într-o mişcare ascensională continuă.

5. Relaţia ce apare de la bun început este deci cea dintre primul *hadd* şi primul *mahdûd*, adică dintre prima Inteligenţă şi cea de a doua, care purcede din prima şi care îşi are în ea „limita” sa, orizontul său. Este diada *Sabiq-ului* şi a *Tâlî-ului*, a Calamului şi a Tablei (*Lawh*), care are ca omologi pământeşti pe Profet şi pe wâsz-ul (moştenitorul) său, primul Imâm al unei perioade (cf. *infra* B 1, 3). Această structură diadică se va repeta la toate gradele ierarhiilor celeste şi terestre, aflate în corespondenţă unele cu altele, şi va conferi interpretarea sa ismaeliană maximei: „Cel care se cunoaşte pe sine cunoaşte pe Domnul său”. Totuşi, odată cu a III-a Inteligenţă, se iveşte o dramă care reportează originea răului până într-un „trecut” cu mult anterior existenţei omului terestru.

2. Drama din Cer şi naşterea Timpului

1. Dacă comunitatea ismaeliană se desemnează pe sine cu titulatura de *da wat*, „Convocarea” la *Tawnând-vi* esoteric, este din cauză că această Convocare (sau „Proclamaţie”, *kerygma*) a început „în Cer”, prin chemarea pe care prima Inteligenţă a adresat-o, încă de dinaintea veacurilor, tuturor Formelor de lumină ale Pleromei arhanghelice. Această *da wat* „în Cer” reprezintă Convocarea eternă, căreia „Convocarea ismaeliană” nu-i este decât forma terestră, proprie perioadei mohammadiene a ciclului actual al profeţiei. Pe pământ, adică în lumea fenomenală, ea a început să existe odată cu Adamul iniţial, cu mult înaintea Adamului ciclului nostru. În vreme ce a II-a Inteligenţă (primul emanat) răspundea la această Chemare, a III-a Inteligenţă, care purcede din diada primelor două, i-a opus o negaţie şi un refuz. Or, această a III-a Inteligenţă era *Adam rûhânî*, Adamul spiritual celest, îngerul-arhetip al umanităţii; în persoana sa, imaginaţia metafizică ismaeliană configurează în simboluri hieroistoria originilor umane.

Aşadar, Adamul spiritual se imobilizează într-o ameţeală produsă de admiraţia faţă de sine însuşi; el

refuză „limita” (*hadd-ul*) care îl precede (a II-a Inteligenţă), întrucât nu îşi dă seama că acest *hadd* nu numai că „limitează” orizontul său, ci trimite de asemenea la un dincolo. El crede că poate atinge Principiul inaccesibil fără să aibă nevoie de această „limită” intermediară, pentru că, ignorând misterul lui *Deus revelatus* în prima Inteligenţă, consideră că acest lucru ar însemna să o identifice pe aceasta cu deitatea absolută, Principiul (*Mobili*). Pentru a fugi de această idolatrie, se erijează el însuşi în absolut şi cedează în faţa celei mai dăunătoare idolatrii metafizice. Când, în sfârşit, se smulge din această uimire, oarecum ca un arhanghel Mihail repurtând o victorie asupra lui însuşi, el respinge departe de sine umbra demoniacă a lui Iblâs (Satana, Ahriman) în lumea inferioară, unde ea va reapare din ciclu în ciclu de Ocultare. Dar, atunci, el se vede „depăşit”, „întârziat” (*takhallof*), recăzut în urma sa. Din a treia, a devenit a zecea Inteligenţă. Acest interval măsoară *timpul* uimirii sale, pe care va trebui să şi-l răscumpere. El corespunde emanaţiei unor alte *şapte* Inteligenţe, care sunt numite cei „Şapte Heruvimi” sau cele „Şapte Cuvinte divine” şi care ajută pe îngerul-Adam să revină la sine. Cei *Şapte* indică distanţa ideală a decăderii sale. *Timpul* reprezintă întârzierea asupra lui însuşi; este cât se poate de adevărat de spus aici că timpul constituie „eternitatea întârziată”. De aceea, *şapte* perioade ritmează ciclul profeţiei, *şapte* Imâmi ritmează fiecare perioadă a acestui ciclu. Acestea sunt aici rădăcinile metafizice ale shlismului *septiman* sau ismaelian: numărul şapte încifrează întârzierea eternităţii în Pleromă, întârziere pe care ai III-lea înger, devenit al X-lea, trebuie să o recucerească pentru a-i săi şi cu ajutorul alor săi.

Această „întârziere” introduce într-o fiinţă de lumină o dimensiune care îi este străină şi care se traduce printr-o „opacitate”. Este interesant de amintit aici că, în teosofia zervânită a vechiului Iran, Tenebrosul (Ahriman) se originează într-o *îndoială* ivită în gândirea lui Zervân, divinitatea supremă. Totuşi la zervâniţii şi la gayomartienii

pe care îi descrie Shahrastânî (sec. al VI/XII-lea), Zervân nu mai este divinitatea supremă, ci un înger al Plerômei. Se poate spune că Adamul spiritual, al III-a înger al cosmogoniei ismaeliene, este omologul Îngerului Zervân din acest neo-zervânism tardiv.

2. Fiecare Inteligenţă arhanghelică a Plerômei conţine ea însăşi o pleromă de nenumărate Forme de lumină. Toate acestea, compunând pleromă Adamului celest, se vor imobiliza odată cu el în aceeaşi *întârziere*. La rândul său, el le face auzită *Da wat-a*, „Convocarea" eternă. Dar majoritatea, în grade diferite de încăpăţânare şi de violenţă, îl vor respinge şi îi vor tăgădui chiar dreptul de a le lansa această chemare. Şi această tăgăduire a întunecat fondul esenţial al fiinţei lor care fusese incandescenţă pură. Îngerul-Adam înţelege că dacă ele ar rămâne în lumea spirituală pură, nu s-ar elibera niciodată de Tenebrele lor. De aceea, el se face *demiurgul* cosmosului fizic, ca instrument prin care Formele, cândva de lumină, îşi vor găsi salvarea.

Această istorie simbolică prezintă certe reminiscenţe maniheiste. În plus, a III-a Inteligenţă, devenită a X-a, îşi asumă, în schema ismaeliană, acelaşi rang şi acelaşi rol pe care îl are, la filosofii avicennieni şi la *Ishraqâyuni* (*infra N*, 4 şi VII), „Inteligenţa agentă", despre care am spus mai sus de ce este identificată cu Duhul Sfânt, Gabriel, ca înger al Cunoaşterii şi al Revelaţiei. Există însă această diferenţă, prezentată mai sus, şi anume că teosofia ismaeliană nu situează pur şi simplu această Inteligenţă ca fiind a zecea, aflată la sfârşitul unei Emanaţii, ci face din ea figura centrală a unei „drame în Cer", care este prologul şi explicaţia umanităţii noastre terestre prezente.

Toţi membrii plerômei sale au fost cuprinşi de panică văzând că Tenebrele le invadează fiinţa. Din tripla mişcare prin care ei vor încerca în zadar să scape, vor rezulta cele trei dimensiuni ale spaţiului cosmic. Masa cea mai densă s-a stabilit în centru, în vreme ce spaţiul cosmic se împărţea în mai multe regiuni: cele ale Sferelor celeste şi cele ale

Elementelor. Rând pe rând, fiecare planetă şi-a exercitat, vreme de câte o mie de ani, domnia asupra unei lumi aflate în gestaţie, până ce, la începutul celui de al şaptelea mileniu, reprezentând ciclul Lunii, s-a produs, în felul unei plante care creşte din Pământ, apariţia primului om terestru, înconjurat de tovarăşii săi.

3. Timpul ciclic: hieroistorie şi ierarhii

1. Acest *Anthropos* terestru este desemnat ca *Adamul primordial integral* (*Adam al-awwal al-kollî*), *pananthropos-ul*. Trebuie deci ca el să fie distins atât de arhetipul său celest, Adamul spiritual, al III-lea înger devenit al X-lea, cât şi de Adamul parţial (*joz î*) care a inaugurat ciclul nostru actual. El este caracterizat drept „personificarea fizică a Plerômei primordiale” El nu are nimic în comun, evident, cu omul primitiv al paleontologiilor noastre filosofice. El a apărut la Ceylan (*Sarandâb*), pentru că acesta era pe atunci locul cel mai perfect temperat, împreună cu douăzeci şi şapte de însoţitori, între care el se distinge – la fel cum ei înşişi se disting de restul umanităţii apărute odată cu ei, „precum hiacintul roşu se remarcă între alte pietre” împreună cu el, aceşti douăzeci şi şapte de însoţitori constituie întruchiparea vizibilă, sub „un volum fizic”, a Plerômei arhanghelice primordiale, pentru că ei sunt umanitatea ce este credincioasă plerômei celui de al X-lea înger, cei care au răspuns la *da wat-a* sa, şi a căror fidelitate „din Cer” se traduce, în condiţia lor terestră, prin superioritatea lor spirituală şi fizică asupra tuturor oamenilor din celelalte climate (*jazâra*), apăruţi împreună cu ei la sfârşitul aceluiaşi proces antropogonic.

Acest Adam terestru iniţial constituie deopotrivă atât forma epifanică (*mazhar*) cât şi Vălul Adamului celest; el îi este gândirea iniţială, sfârşitul cunoaşterii sale, substanţa acţiunii sale, proiectul ce condensează iradierea luminilor sale. Precum Adamul profetologiei iudeo-creştine, el este avap, àpârTOC (termenul îşi are echivalentul său exact în arabul *mă sûm*), ferit de orice impuritate, de orice păcat, şi

acest privilegiu el l-a transmis tuturor sfinţilor Imâmi, din ciclu în ciclu. Ciclul său a fost unul de epifanie (*dawr al-kashi*), o perioadă de fericire în care condiţia umană, până la nivelul particularităţilor sale fizice, era încă cea a unei umanităţi paradiziace. Oamenii percepeau realităţile spirituale (*hacă iq*) în mod direct şi nu acoperite sub vălul simbolurilor. Primul Adam a instaurat în această lume „Nobila Convocare" (*da wat sharâfa*); este cel care a instituit ierarhia hierocosmosului *Câlam* al-*Din*), care simbolizează atât cu cea a Plerômei cât şi cu cea a macrocosmosului. El a răspândit pe *doisprezece* din cei douăzeci şi şapte de însoţitori ai săi (doisprezece *Dă î*) în cele doisprezece *jazâra* ale Pământului şi a aşezat înaintea sa doisprezece *Hojjat*, elita tovarăşilor săi. Pe scurt, el a fost fondatorul acestei ierarhii esoterice permanente, neîntrerupte de la un ciclu la altul, de la un interval la altul al fiecărui ciclu, până la Islam şi după Islam.

Atunci când şi-a investit succesorul, primul Adam a fost transferat Plerômei, unde el a succedat celui de al X-lea înger (Adamul celest) care, la rândul său, şi împreună cu el întreaga ierarhie a Inteligenţelor, s-a ridicat la un rang superior rangului său precedent. Această mişcare ascensională nu va înceta până ce ai III-lea înger-Inteligenţă, pe care rătăcirea sa, imobilizându-l, l-a făcut să decadă la rangul de al Zecelea, nu-şi va fi redobândit cercul celui de al Doilea Emanat sau al celei de-a Doua Inteligenţe. Aşa s-a întâmplat cu fiecare dintre Imâmii care au urmat Adamului iniţial în acest prim ciclu de epifanie. Acestui ciclu de epifanie i-a succedat un ciclu de Ocultare (*dawr al-satr*); acestuia un nou ciclu de epifanie; şi aşa mai departe, ciclurile alternând într-o succesiune vertiginoasă, până la ultima înviere a învierilor (*Qiyâmat* al-*Qiyâmât*), care va marca încheierea Azdn-ului nostru şi restaurarea umanităţii şi a îngerului său în starea lor iniţială. Anumite spuse ale sfinţilor Imâmi merg până la a evalua Marele Ciclu (*kawr a zam*) la 360.000 X 360.000 de ani.

2. E de la sine înţeles că singurul caz despre care

teosofii noştri ismaelieni pot specula este cel al tranziţiei care conduce de la ciclul de epifanie ce l-a precedat pe al nostru la ciclul prezent de ocultare. T7 z wz7-ul ismaelian este aplicat cu o profunzime extraordinară asupra istoriei qorânice şi biblice a lui Adam, povestire care nu e înţeleasă ca fiind cea a unui început absolut ci care, de fapt, surprinde lucrurile în imediatul moment ce urmează unor teribile catastrofe. În cursul ultimilor trei mii de ani ai ciclului de epifanie anterior, tulburări foarte grave vor obliga pe conducătorii spirituali să restabilească „disciplina tainei”. Înaltele ştiinţe spirituale intră în tăcere; umanitatea devine nedemnă de divulgarea misterelor. Trebuie instaurată o *Lege* religioasă, *sharīʿat*, al căr*ei la wâl* nu-i va elibera decât pe cei pe care îi va conduce la învierea printr-o nouă naştere, în noaptea simbolurilor. Ea este căderea cunoscută sub numele de „alungarea din paradis” De acum înainte nu va mai exista decât „paradisul în potentă”, adică solidaritatea esoterică, *Da wat-a* ismaeliană.

Istoria qorânică a lui Adam este înţeleasă ca fiind cea a investiturii tânărului Imâm Adam de către tatăl său Honayd, ultimul Imâm al ciclului de epifanie anterior. Toţi „îngerii tereştri” (membrii *Da wat-ei*) îl recunosc, mai puţin Iblâs-Satan şi ai săi. Iblâs era un demnitar al ciclului anterior, în persoana căruia reapare, în acest moment, imaginea Tenebrelor aruncate pe pământ, la origine, de către Adamul celest. Iar demersul lui Iblâs a fost acela de a-l emoţiona pe Adam, de a-i atinge generozitatea, pentru a-l determina să reveleze oamenilor această „cunoaştere a învierii”, pe care o posedaseră amândoi în ciclul precedent. Atunci Adam, sub imperiul unui impuls nesăbuit, a trădat, a oferit neînţelegerii celorlalţi ceea ce nu putea fi revelat decât de către ultimul Imâm al ciclului nostru, Imâmul învierii (*Qaim* al-*Qivāmat*).

3. Structura ciclului de Ocultare inaugurat de Adamul *nostru* se poate înţelege prin structura originală instituită pe pământ de primul Adam, cel dintâi Imâm pe

pământ, aflată în corespondenţă cu cea a Cerurilor vizibile şi a Cerurilor invizibile. Aşa cum am arătat, „gradele" ierarhiilor celeste şi terestre sunt desemnate prin termenul de *hadd* (limită, cf. grecescului ôpoc); *hadd* defineşte pentru fiecare grad orizontul conştiinţei sale, modul de cunoaştere ce corespunde proporţional modului său de a fi. Fiecare limită inferioară este astfel „delimitată" (*mahdiid*) de *hadd-ul* imediat superior. La fel cum ea este esenţială pentru înţelegerea *Tawnându-Ǹjd*, tot aşa această structură determină întregul proces al antropologiei.

Cu toate că semnificaţia plenară a ierarhiei esoterice, pe întreg parcursul perioadelor ismaelismului, ne ridică încă probleme, structura sa este deja perfect schiţată de Hamând Kermâni (m. spre 408/1017). Există ierarhia celestă (*hodûd-ele* din lumea superioară) şi ierarhia terestră (*hodûd-ele* din lumea de aici), simbolizând una cu cealaltă. Ansamblul fiecăruia formează *zece grade*, articulându-se într-o *triadă* (grade superioare) şi o *heptadă*. 1) Există pe pământ *Nâtiq-ul*, adică profetul *propovăduitor* al unei *sharīʿat*, Lege divină comunicată de înger (cf. *supra* A, 5). Ea reprezintă litera textului enunţat sub formă exoterică (*zâhir*) drept cod al religiei pozitive. *Nâtiq*-ul este omologul terestru al primei Inteligenţe (cea care a inaugurat *da wat-a* „în Cer"). 2) Există Wasf-ul, Imâmul moştenitor spiritual direct al profetului, cel care este fundamentul (*Asis*) Imâmatului şi primul Imâm al unei perioade. Ca depozitar al secretului revelaţiei profetice, funcţia sa proprie o constituie *ta wâl-ul*, exegeza esoterică, cea care „reconduce" exotericul la sensul ascuns, la arhetipul său (*ASL*). El este omologul celei de a II-a Inteligenţe, Primul Emanat, Sufletul universal (diada Nabî-Wasî, prima şi a II-a Inteligenţă, corespund aici celor două aspecte ale „Realităţii mohammadiene eterne" din shăismul duodeciman, *supra* A, 3). 3) Există Imâmul succesor al lui *Asăs*, care perpetuează, în decursul ciclului, echilibrul esotericului şi al exotericului, a căror conexiune este indispensabilă. El este omologul celei de a III-a

Inteligenţe (Adamul spiritual). De aceea vor exista, în fiecare perioadă, o *heptadă* sau mai multe heptade de Imâmi, reprezentând intervalul de „întârziere”, *timpul* pe care Adamul celest trebuie să-l răscumpere, cu ajutorul tovarăşilor săi, pentru a-şi redobândi rangul. Cât despre celelalte *şapte* grade, fiecare reprezintă, în mod corespunzător, omologul câte uneia din celelalte Forme de lumină sau Inteligenţe ale Pleromei: *Băb* sau „pragul” Imâmului; *Hojjatul* sau Dovada, Garantul (care capătă o semnificaţie cu totul specială în Ismaelismul din Alamût); trei grade de *Dai* sau predicator (lit „Convocator”) şi două grade inferioare: licenţiatul major (*mă dhun motlaq*) care poate primi angajamentul noului adept; licenţiatul minor (*mă dhûn mahsuf*), cel care atrage neofiţii.

Acesta este modul în care se prezintă structura verticală a ierarhiei esoterice, care, potrivit autorilor noştri, se păstrează din ciclu în ciclu. Această formă a hierocosmosului în spaţiu îşi are forma sa izomorfă în timp, care este cea a hieroistoriei. Fiecare perioadă a unui ciclu de profeţie, adică a unui ciclu de Ocultare, este inaugurată de un *Nâtiq*, un *Wasî*, cărora le succed una sau mai multe heptade de Imâmi; ea este încheiată de un ultim Imâm, care este *că unul*, adică Imâmul învierii care pune capăt perioadei anterioare şi produce (*moqâm*) pe noul profet. Ansamblul celor şapte perioade constituie totalitatea ciclului profeţiei (ideea este comună şi profetologiei shâite). Ele corespund celor şase mari profeţi: Adam, care a avut ca Imâm pe Seth; Noe, al cărui Imâm a fost Sem; Abraham, al cărui Imâm a fost Ismael; Moise, al cărui Imâm a fost Aaron; Iisus, al cărui Imâm a fost Sham un (Simion); Mohammad, al cărui Imâm a fost Alt. Cât despre al VII-lea *Nâtiq*, el este Imâmul învierii (corespunzând celui de al XII-lea Imâm al imâmiţilor). El nu va aduce o nouă *sharīʿat*, ci va revela sensul ascuns al Revelaţiilor, împreună cu tumultul şi tulburările pe care acesta le conţine, şi va pregăti trecerea la viitorul Ciclu de epifanie.

4. Imâmologie şi escatologic

1. Putem înţelege mai bine sensul imâmologiei şi, odată cu ea, *ethosul* escatologic care domină întreaga conştiinţă shă ită, dacă ne aducem aminte de ceea ce a fost deja indicat aici, şi anume faptul că imâmologia ismaeliană, ca şi imâmologia shă ită în general, se află plasată în faţa unor probleme asemănătoare celor care vor asalta hristologia, în decursul primelor secole ale erei noastre, dar că ea a înclinat întotdeauna spre soluţii de tip gnostic, tocmai cele respinse de hristologia oficială.

Atunci când vorbesc despre *nâsût* sau umanitatea Imâmului, preocuparea autorilor ismaelieni este de a sugera că trupul Imâmului nu este un trup de carne, constituit ca al celorlalţi oameni. Acest trup rezultă dintr-o întreagă alchimie cosmică ce operează asupra „corpurilor eterice” (*nafs râhâya*, „sufletul de emanaţie”) ale adepţilor fideli. Aceste resturi „eterice” se ridică din Cer în Cer, apoi recoboară purificate, invizibile percepţiei optice, odată cu razele lunare, şi se depun precum o rouă celestă pe suprafaţa unei ape pure sau a unor fructe. Apa şi fructul sunt consumate de Imâmul momentului şi de soţia sa şi rouă celestă devine sămânţa trupului subtil al noului Imâm. Simplu înveliş sau teacă (*ghilâf*), el este desemnat cu termenul de *jism kafûrî*, trup care are subtilitatea şi albeaţa camforului; acest trup este cel care constituie umanitatea (*nâsût*) Imâmului. Chiar dacă putem evoca aici „docetismul”, aceasta nu înseamnă că este vorba de o „fantasmă” ci de efortul de a imagina şi concepe, aşa cum se întâmplă într-o hristologie gnostică, o *care spiritualis*. De aceea, uniunea dintre *nâsût* (umanitate) şi *lâhût* (divinitate) în persoana Imâmilor nu sfârşeşte niciodată în ideea unei „uniuni ipostatice a celor două naturi”, cu toate consecinţele filosofice, istorice şi sociale ale acestui concept.

2. Cât despre ceea ce gnoza ismaeliană concepe prin divinitatea (*lâhût*) Imâmului, trebuie, pentru a înţelege acest lucru, să plecăm de la ceea ce ea îşi reprezintă ca fiind „naşterea spirituală” (*Wilâdat rûhânâya*), şi îndeosebi

aici putem percepe o netă reminiscenţă a gnozei maniheene. Autorul yemenit deja citat precizează:

„Atunci când noul adept (*mostajâb*) îşi formulează consimţământul între mâinile unuia dintre demnitari (*hodûd*), în momentul în care el recită formula care îl angajează, şi dacă intenţia sa este dreaptă şi pură, iată că se uneşte cu sufletul său un punct de lumină care rămâne alături de acesta fără să se confunde cu el".

De gândirea şi de fapta sa va depinde ca acest punct de lumină nou-născută să crească în Formă de lumină. Dacă reuşeşte asta, iată că în momentul *exitus-ului* său, Forma de lumină a adeptului fidel este antrenată de „magnetismul Coloanei de lumină" spre Forma de lumină a Companionului care îl precede în grad mistic (există un pact de cavalerie mistică care-i face pe adepţi responsabili unii faţă de ceilalţi, până în lumea de dincolo). împreună, ei se ridică spre *hadd-ul* care este superior amândurora. Şi aşa mai departe, cu toţii laolaltă se ridică pentru a constitui împreună cu ansamblul *hodûd-elor*, „Templul de Lumină" (*Haykal nûrânî*) care, deşi având forma umană, este un Templu pur spiritual. Acest *Templu de Lumină* reprezintă Imâmatul, şi constituie astfel *lâhût*, *divinitatea* Imâmului.

3. Încă de când este „investit" (*nass*), tânărul Imâm devine suportul acestui Templu de Lumină. Imâmatul său, „divinitatea" sa, este acest *corpus mysticum* constituit din toate Formele de lumină ale adepţilor săi. Tot aşa cum a fost 114

pentru Adamul iniţial, fiecare dintre Imâmii care se succed în fiecare din perioadele ciclului, îşi are propriul său „Templu de Lumină sfântă" (*Haykal nûrânî qodsânî*) constituit în acest fel. Toţi Imâmii laolaltă formează „Sublimul Templu de Lumină" (H. *n. a zam*) *f* oarecum cupola Templului de Lumină. Atunci când un Imâm părăseşte această lume, Templul său de Lumină se ridică odată cu el în incinta celui de al X-lea înger (Adamul spiritual, Anthroposul celest), şi cu toţii aşteaptă, adunaţi

în această incintă, apariţia că zm-ului, Imâmul-învietor care închide Ciclul, pentru a se ridica împreună cu el în momentul instalării sale ca succesor.al celui de al X-lea înger.

Cu fiecare Mare înviere (*Qiyâmat* al-*Qiyâmat*) ce închide un ciclu de Ocultare sau un ciclu de epifanie, ultimul Imâm, *Qaim-vi*, antrenând odată cu el întreg Templul mistic al *hodûd-elor*, se ridică în Pleromă, unde îi succede celui de al X-lea înger, Adamul spiritual, ca demiurg al lumii naturale. AI X-lea înger însuşi se ridică atunci cu un rang în Pleromă, antrenând-o şi pe ea, în totalitate, în această ascensiune. Fiecare Mare înviere, fiecare desăvârşire a unui ciclu, permite astfel îngerului umanităţii să se apropie, împreună cu toţi ai săi, de rangul său şi de rangul lor original. Astfel că succesiunea ciclurilor şi a mileniilor mântuieşte *timpul*, această „eternitate întârziată" prin întunecarea momentană a îngerului. Acesta este modul în care se pregăteşte deznodământul „dramei din Cer" Cosmogonie şi soteriologie sunt două aspecte ale aceluiaşi proces ce conduce la acest deznodământ. *Sensul* şi finalitatea producerii cosmosului sunt acelea de a face din el un organ prin care Adamul celest să-şi redobândească rangul pierdut. El recuperează acest rang din ciclu în ciclu, cu ajutorul tuturor celor care, chiar înainte de condiţia lor terestră, consimt la „chemarea" sa în Pleromă, sau a celor care consimt, în această viaţă, convocării (*da wat*) profeţilor şi a Imâmilor.

4. Cât despre forma întunecată a tăgăduitorilor malefici, ea se ridică, în momentul *exitus-ului* lor, spre regiunea desemnată în astronomie drept „capul şi coada Dragonului" (punctele în care orbita Lunii o taie pe cea a Soarelui), regiune de tenebre în care se roteşte *massa perditionis* a tuturor demonilor umanităţii, masă a gândurilor şi proiectelor malefice care conspiră la producerea catastrofelor ce tulbură lumea oamenilor.

De aceea, evenimentele terestre nu se explică decât

prin realitatea lor esoterică, adică prin raportare la „drama din Cer”, căreia îi pregătesc de fapt deznodământul. În această „filosofie a istoriei” se exprimă viziunea grandioasă a unei filosofii profetice care constituie caracteristica proprie a gândirii ismaeliene. În realitate, versiunea ismaeliană a shlismului prezintă elemente care sunt comune întregului shlism: etica escatologică, figura dominantă a Q «/>rz-ului, identificată nominal, aşa cum am văzut, cu Paracletul anunţat în Evanghelia lui Ioan. De aceea, Abû Ya qûb Sejestânî (sec.al IV/X-lea) percepea în cele patru ramuri ale Crucii creştine şi în cele patru cuvinte ce compun Mărturisirea de credinţă islamică (*Tawnându-l*) simbolul aceluiaşi secret: parousia Imâmului răsărind la sfârşitul Nopţii Destinului (*laylat* al-*Qadr*, sura 97), căci aceasta este chiar Noaptea umanităţii aflată în acest ciclu de Ocultare.

IL ISMAELISMUL REFORMAT DIN ALAMÛT

1. Perioade şi surse

1. Nu insistăm aici asupra „romanului negru” care, în absenţa textelor autentice, a întunecat atât de mult timp numele de ismaelism şi, în particular, memoria Alamût-ului. Responsabilii sunt, fără îndoială, în primul rând, imaginaţia cruciaţilor şi cea a lui Marco Polo. Dar, în secolul al XIX-lea încă, un scriitor şi orientalist austriac, von Hammer-Purgstall, proiectând asupra nefericiţilor ismaelieni obsesia sa pentru „societăţi secrete”, îi suspecta de toate crimele pe care în Europa unii le atribuie francmasonilor, alţii iezuiţilor; a rezultat de aici această *Geschichte der Assassinen* (1818) care a trecut multă vreme ca fiind serioasă. La rândul său, S. de Sacy, în a sa *Expunere a religiei druizilor* (1838), susţine cu pasiune explicaţia sa etimologică prin care derivă termenul „Assassini” din cuvântul *Hashshăshân* (cei care folosesc *hashish*). Toate acestea rezultă din obişnuitul zel de a acuza minorităţile religioase sau filosofice de cele mai rele depravări morale. Cel mai straniu este faptul că unii orientalişti, alături de unii publicişti avizi de senzaţional, s-

au făcut în acest fel complicii, până în zilele noastre, violentei propagande antiismaeliene a califatului abbasid din Baghdând. Aceste fantezii nu mai sunt scuzabile după impulsul dat studiilor ismaeliene de W. Ivanow şi *Ismaili Society* din Karachi (odinioară la Bombay). Un exemplu semnificativ: am văzut că *Da wat-a* ismaeliană se desemnează pe sine ca fiind „paradisul în potenţă", iar exegeza ismaeliană a *ffhadâth-ul\îi* mormântului" (cf. mai sus, p. 99) ne face să înţelegem cum intrarea în *Da wat* înseamnă într-adevăr intrarea în „paradisul în potentă" (*jinnat*, paradis, grădină). Nu a fost nevoie de mai mult pentru ca propaganda adversă să-şi imagineze „orgiile" din „grădinile Alamût-ului". În realitate, este vorba de un fenomen de rezistenţă anti-turcă, de o luptă dusă de ismaelieni în circumstanţe tragice. Dar filosofia şi doctrina spirituală a ismaelismului nu au, în ceea ce le priveşte, nimic de-a face cu „istoria assasinilor".

2. Aşa cum s-a evocat succint mai sus, califul fátimid din Cairo, Mostansir bi llân, făcând ca investitura Imâmatului să treacă de la fiul său cel mare Nizâr la tânărul său fiu Mosta fi, s-a ajuns ca la moartea sa (487/1094) unii să-şi ofere supunerea lui Mosta fi (aceştia sunt cei care vor continua *Da wat-a* fátimidă şi care se numesc astfel Mosta liy în), în vreme ce alţii vor rămâne credincioşi Imâmului Nizâr (care piere asasinat împreună cu fiul său la Cairo, în 489/1096). Aceştia din urmă sunt numiţi*nizărî*; ei sunt ismaelienii „orientali", cei din Iran. Şi în acest caz, sub istoria exterioară şi problema persoanelor, acţionează motivele esenţiale, miza spirituală. În fond, triumful politic marcat de înscăunarea dinastiei fatimizilor din Cairo apare ca un paradox. În ce măsură era compatibilă o frăţie esoterică cu organizarea oficială a unui stat? Acelaşi motiv care a condus, încă de la început, la sciziunea qarmaţilor, reapare şi mai târziu în proclamarea reformei din Alamût. Aşa cum o putem judeca prin acele texte care de acum sunt accesibile, cel care reactiva această reformă, după episodului politic fátimid,

era tocmai spiritul ismaelismului primitiv.

Pe de altă parte, a existat puternica personalitate a lui Hasan Sabbân (m. 518/1124), care trebuie să fie făcută cunoscută din chiar textele ismaeliene, într-atât de desfigurată a fost ea de către unii. Rolul său a fost preponderent în organizarea „comanderiilor" ismaeliene din Iran. Că adepţi devotaţi ar fi reuşit sau nu să conducă în siguranţă pe nepotul Imâmului Nizâr la fortăreaţa din Alamût (în munţii din sud-vestul Mării Caspice), aceasta este o problemă care nu încercăm să o rezolvăm aici. Căci, în orice caz, un fapt rămâne, şi el este de o importanţă spirituală excepţională.

3. Acest fapt dominant a fost iniţiativa luată de Imâmul Hasan *ăla dhikri-hi s-salăm* (el se distinge prin faptul că numele său este urmat întotdeauna de această salutare), noul mare maestru (*Khodăvand*) din Alamût (născut 520/1126, mare maestru în 557/1162, mort în 561/1166). În 17 Ramadan 559/8 august 1164, Imâmul a proclamat Marea înviere (*Qiyâmat* al-*Qiyâmat*) în faţa tuturor adepţilor adunaţi pe înalta terasă din Alamût. Textul său a fost păstrat şi ne-a parvenit. Ceea ce implica proclamaţia era nici mai mult nici mai puţin decât instaurarea unui Islam pur spiritual, eliberat de orice spirit legalitar, de orice servitute a Legii, o religie personală a învierii, care este naştere spirituală, pentru că face să se descopere şi să se trăiască sensul spiritual al Revelaţiilor profetice.

Fortăreaţa din Alamût, ca şi celelalte comanderii ismaeliene din Iran, a fost distrusă de mongoli (654/1256). Acest eveniment nu a marcat câtuşi de puţin sfârşitul ismaelismului reformat din Alamût; el nu face decât să intre în clandestinitate, îmbrăcând mantia (*khirqa*) sufismului. Influenţa sa asupra sufismului şi, în general, asupra spiritualităţii iraniene, presupune afinităţi esenţiale care înfăţişează sub o nouă lumină însăşi problema originilor şi a semnificaţiei sufismului. De altfel, ismaelienii consideră ca fiind de-ai lor un mare număr de maeştri ai

sufismului, începând cu Sană! (spre 545/1151) şi Attâr (spre 627/1230); Jalâloddân Rûmî (672/1273), faţă de care Shams Tabrīzī şi-a asumat rolul de *Hojjat; Azâz* Nasafi (sec. al VII/XIII-lea), Qâsim-e Anwârî (837/1434), etc. Se ezită uneori în a decide dacă un text provine de la un sufit impregnat de ismaelism sau, din contră, de la un ismaelian impregnat de sufism. Este un lucru pe care nu se insistă îndeajuns căci, de exemplu, celebrul poem persan al lui Mahmûd Shabestarî (m. 720/1317), *Grădina de trandafiri a misterului* (*Golshan-e Raz*), vademecum al sufismului iranian, a fost comentat şi amplificat de învăţătura ismaeliană.

Toate problemele ridicate aici sunt de dată recentă; ele rezultă din readucerea la lumină, datorită în special efortului lui W. Ivanow, a ceea ce a supravieţuit din literatura alamûti, toată scrisă în limba persană (se ştie că biblioteca din Alamût a fost în întregime distrusă de mongoli). Totuşi, trebuie adăugată acestei literaturi şi cea în limba arabă a ismaelienilor din Siria care, prin puternica personalitate a şefului lor, Rashâdoddân Sinân (1140/1192), au fost într-o directă legătură cu Alamûtul (ştim, de asemenea, că o tragică eroare a Templierilor a făcut să eşueze un acord care era deja încheiat între aceşti „Templieri ai Islamului" şi regele Ierusalimului). Cât despre operele persane elaborate la Alamût, să amintim în special marea carte *Tasawworăt* atribuită lui Nasâr Tûsî (m. 672/1273), atribuire ce nu are niciun motiv decisiv pentru a fi contestată; apoi operele, din secolele al XV-lea şi al XVI-lea, ale lui Sayyed Sohrâb Walî Badakhshânî, Abû Ishâq Qohestânî, Khayr-Khwân Herăţi, un autor prolific. Toţi ne-au păstrat fragmente cu mult mai vechi, îndeosebi cele *Patru capitole* scrise de Hasan Sabbân însuşi. Ele ne indică şi o renaştere a gândirii ismaeliene, concomitentă cu cea a gândirii shă de in general, căreia i-a fost poate chiar unul dintre factori. Într-adevăr, în cursul aceleiaşi perioade, shlismul duodeciman (în special cu Haydar Amolî, Ibn Abī Jomhûr) este determinat, prin asimilarea

opera lui Ibn Arabi, să-şi „regândească” raporturile sale cu sufismul şi, corelativ, cu ismaelismul.

5. Ar fi de evidenţiat modul în care un autor shă it duodeciman de anvergura lui Haydar Amolî (sec. al VIII/XIV-lea) conştientizează, fără să polemizeze, diferenţa esenţială care îl separă de ismaelieni. El formulează această diferenţă în termeni care nu fac nimic altceva decât să expliciteze consecinţele Marii învieri proclamate la Alamût. În vreme ce gnoza shă ită duodecimană se străduieşte să păstreze simultaneitatea şi echilibrul dintre *zăhir* şi *bâtin*, pentru gnoza ismaeliană, în schimb, orice aparenţă exterioară, orice exoteric (*zăhir*), având un sens ascuns, interior, o realitate esoterică (*bâtin*) – şi aceasta fiind superioară celeilalte, de vreme ce de înţelegerea sa depinde progresul spiritual al adeptului – rezultă că exotericul este o cochilie care trebuie spartă o dată pentru totdeauna. Este chiar ceea ce realizează *ta wâl*-ul, exegeza ismaeliană care „reconduce” datele *sharīʿat-ei* la adevărul lor gnostic (*haqâqat*), adică la o înţelegere a sensului adevărat al revelaţiei literale sau *tanzâl*, religie pozitivă. Dacă adeptul fidel acţionează în acord cu sensul spiritual, atunci obligaţiile *sharīʿat-ei* sunt abolite pentru el. Această idee este în profund acord cu modul de concepere a filosofiei aşa cum l-am explicitat mai sus în exegeza „*hadâth-ului* mormântului”.

Or, Călăuzitorul care conduce la acest sens spiritual, ba chiar cel a cărui persoană însăşi *este* acest sens, pentru că ea reprezintă manifestarea terestră a unei Teofanii primordiale, este Imâmul. Consecinţa acestui fapt va fi o întâietate a Imâmului şi a Imâmaţului care este etern, asupra profetului şi a misiunii profetice, care este temporară. Shăismul duodeciman profesează, aşa cum am văzut, că supremaţia *walāyat-ei* asupra *nobowwat-ei* trebuie să fie luată în considerare numai în persoana Profetului, ea nu implică faptul că persoana z-/z-ului ar fi superioară faţă de cea a Trimisului-Nabî. În schimb, ismaelismul deduce de aici o concluzie radicală. De vreme

ce *walāyat-a* este superioară profeţiei, căreia îi constituie chiar sursa, rezultă că persoana *walî-ului*, adică Imâmul, are întâietate faţă de cea a Profetului, Imâmatul având dintotdeauna şi pentru totdeauna întâietate faţă de misiunea profetică. Ceea ce shăismul duodeciman consideră ca situându-se la sfârşitul unei perspective escatologice, ismaelismul din Alamût realizează „în prezent" printr-o anticipare a escatologici care este o insurecţie a Spiritului împotriva tuturor servituţilor. Implicaţiile şi consecinţele filosofice, teologice, sociologice în raport cu restul Islamului sunt probleme pe care nu le putem înfăţişa aici. Nu-i vom schiţa decât aspectul esenţial, potrivit textelor publicate recent: o antropologie de care depinde filosofia învierii, şi care se exprimă în conceptul de Imâm.

2. Conceptul de Imâm

1. Adamologia ismaeliană a fost schiţată mai sus (B I, 3): pe de o parte, Adamul parţial care a inaugurat ciclul nostru a fost primul profet al acestui ciclu de Ocultare; pe de altă parte, Adamul iniţial, *pananthropos-ul*, imagine terestră a Anthroposului celest, inaugurând la origine primul ciclu de epifanie, fusese primul Imâm şi fondatorul Imâmatului, ca religie permanentă a umanităţii. În această intuiţie se originează insistenţa ismaeliană asupra temei Imâmului ca „om al lui Dumnezeu" (*Mard-e Khodi*, în persană, cf. *anthropos tou Theou*, la Philon), ca Faţă a lui Dumnezeu, Om Perfect (*anthropos teleeios*).

„Cel care nu a priceput *cine*, în vremea sa, era Omul Perfect, acela va rămâne un străin. Căci în açest sens a fost spus: Cel care m-a văzut, acela a văzut pe Dumnezeu".

Am remarcat deja că o astfel de reminiscenţă din Evanghelia lui Ioan (14/9), confirmată şi de alţii, se înserează foarte bine în structura care face din imâmologie în cadrul teologiei shâite ceva omolog unei hristologii în teologia creştină. Apare aici, valorizând un mare număr de tradiţii care urcă până la sfinţii Imâmi, ceea ce constituie esenţa ismaelismului: ridicarea Imâmului, considerat ca

Om Perfect, la rangul suprem şi, corelativ, preponderenţa decisivă şi definitivă a *ta wâl-ului*, adică a Islamului esoteric asupra Islamului exoteric, a religiei învierii asupra religiei Legii.

Acest concept de Imâm este solidar cu o întreagă filosofie asupra omului. Pentru că forma umană reprezintă „imaginea Formei divine”, ea este investită prin excelenţă cu funcţia teofanică. Ea îşi asumă prin chiar aceasta o funcţie de salvare cosmică pentru că reîntoarcerea la lumea de dincolo, lumea entităţilor spirituale, constituie trecerea la o stare de existenţă în care totul ia forma unei realităţi umane, de vreme ce numai fiinţa umană posedă limbajul, *logos-vi*. Prin intermedierea Omului deci, lucrurile îşi regăsesc calea spre Originea lor. Dar această Formă umană perfectă, teofanie apărută încă din preeternitate, este Imâmul. A spune că Imâmul este Omul lui Dumnezeu, Omul Perfect, înseamnă a-l recunoaşte ca fiind organul suprem al soteriologiei. La fel, aceasta este condiţionată de *tahqâq*, realizarea *sensului adevărat* al tuturor exotericelor, condiţionată ea însăşi *de la wâl*, care constituie funcţia Imâmului. Această imâmologie vizează esenţialmente, şi în acest caz, nu figura empirică a unui Imâm anume, ci realitatea şi esenţa unui Imâm etern, fiecare Imâm individual reprezentându-i exemplificarea terestră. La acest Imâm etern se referă expresia qorânică *Mawlănă*, „domnul nostru”, despre care se spune că întotdeauna a existat, există şi va exista. Toate variaţiile Apariţiei sale sunt relative la percepţia oamenilor. În plerôma divină *Câlam-e Khodă*) aceste mutaţii nu există.

2. O primă consecinţă: cunoaşterea Imâmului, a Omului perfect, *constituie* singura cunoaştere a lui Dumnezeu care e posibilă omului, de vreme ce Imâmul este teofania iniţială, în cugetarea citată mai jos, ca şi în toate celelalte asemănătoare, cel care vorbeşte este Imâmul etern.

„Profeţii trec şi se schimbă. Noi suntem însă Oameni eterni”. „L-am cunoscut pe Dumnezeu mai înainte să fi fost

create Cerurile şi Pământul” „Lumina care provine din lampă nu este lampa însăşi; dar, dacă n-ar avea această lumină, cum am putea şti ce este lampa, ba chiar că există o lampă şi unde este lampa?” „Oamenii lui Dumnezeu nu sunt Dumnezeu însuşi; totuşi, ei nu pot fi separaţi de Dumnezeu”.

Pentru că Imâmatul reprezintă teofania primordială, revelaţie a Abisului divin şi *călăuză* spre această Revelaţie, Imâmul este *Hojjatul* suprem, garantul care *răspunde pentru* divinitatea incognoscibilă. Aceasta o spune marea predică pe care a pronunţat-o Imâmul Hasan *ăla dhikrihi s-salam*, în 8 august 1164, proclamând Marea înviere la Alamût: „*Mawlănă* (domnul nostru) este învietorul (*Că im* al-*Qiyâmat*); el este stăpânul fiinţelor; el este domnul care este actul de fiinţă absolut (*wojûd motlaq*); el exclude orice determinare existenţială, căci el le transcende pe toate; el deschide pragul Milostiveniei sale şi, prin lumina Cunoaşterii sale, el face ca orice fiinţă să fie văzută, înţeleasă, grăită, întru eternitate”. Imâmul etern ca teofanie este singurul care face posibilă o ontologie: fiind *revelatul*, el este *fiinţa* ca atare. El este Persoana absolută, Faţa divină eternă (*Chahreh-ye Khodă*, în persană), supremul Atribut divin care este Numele suprem al lui Dumnezeu. În forma sa terestră, el este epifania Cuvântului suprem (*mazhar-e Kalimeh-ye ăla*), Adevărul fiecărei epoci (*Mohiqq-e waqt*), manifestare a Omului Etern ce manifestă Fata lui Dumnezeu.

O a doua consecinţă este aceea că cunoaşterea de sine, în cazul omului, presupune cunoaşterea Imâmului. Urmând această spusă a celui de al IV-lea Imâm: „Cunoaşterea lui Dumnezeu înseamnă cunoaşterea Imâmului”, textele noastre repetă: „Cel care moare fără să-şi fi cunoscut Imâmul moare în felul inconştienţilor”. Şi explicaţia acestui adagiu este dată, în contextul nostru, de precizarea ce completează maxima repetată de toţi spiritualii Islamului: „Cel care se cunoaşte pe sine

cunoaşte pe Domnul său, *adică* îşi cunoaşte Imâmul”. Este cunoaşterea promisă de primul Imâm: „Să fii credinciosul meu, şi te voi face asemeni mie ca pe Salmân”. Din aceste texte rezultă că cunoaşterea lui Dumnezeu, cunoaşterea Imâmului şi cunoaşterea de sine reprezintă aspectele unei singure şi aceleiaşi cunoaşteri fundamentale eliberatoare, ale unei aceleiaşi gnoze.

De aceea, textele persane ale tradiţiei din Alamût insistă asupra celor patru moduri posibile de a-l cunoaşte pe Imâm.

„Poate exista o cunoaştere a persoanei sale sub forma sa fizică; este o cunoaştere de care chiar şi animalele sunt capabile. Poate exista cunoaşterea numelui său oficial şi a genealogiei sale terestre; această cunoaştere este accesibilă chiar şi adversarilor. Există cunoaşterea care reprezintă recunoaşterea Imâmatului său; la ea participă toţi membrii

Da wat-ei. În sfârşit, există cunoaşterea Esenţei sale potrivit realităţii eterne a atributelor sale, adică o cunoaştere care postulează că se transcend toate celelalte moduri de cunoaştere; ea orbeşte sufletele şi constituie cunoaşterea care este privilegiul *Hojjat-ukn*”.

Astfel că, în paralel, există o cvadruplă legătură de descendenţă în raport cu Imâmul: după trup; în sens spiritual; deopotrivă după trup şi în sens spiritual; în sfârşit, deopotrivă după trup, sens spiritual şi realitatea eternă a esenţei sale. Descendentul pur spiritual (*farzand-e mă nawî*) al Imâmului este *Hojjatul*; este cazul al cărui arhetip îl constituie Salmân Persanul şi care, conform promisiunii Imâmului, se exemplifică în fiecare adept fidel. Cu *Hojjatul* promovat astfel la primul rang, întreaga ierarhie tradiţională va fi modificată.

3. Imâmologie şi filosofie a învierii

1. Putem vorbi de un decalaj radical faţă de restul shăismului. Ierarhia *hodud-elor* marchează, la toate nivelurile, gradul lor de proximitate respectivă în raport cu Imâmul. Dar, de acum înainte, sensul acestei ierarhii va

tinde să se interiorizeze, „limitele” marcând mai degrabă gradele „conformării cu Imâmul”, înţelese ca tot atâtea grade în dezvoltarea cunoaşterii interioare. *Ta wâl-ul* face ca hierocosmosul (frăţia esoterică ierarhică) să simbolizeze cu microcosmosul. Consecvent, se produce o scădere a importanţei rangului de *Nâtiq*, profetul propovăduitor al unei Legi, precum şi o apreciere diferită acordată ciclului profeţiei. Acestea reprezintă aici două corolare ale exaltării rangului de *Hojjat*. Predominanţei cuplului Profet-Imâm i se substituie cea a Imamului şi a *Hojjat-ului* său.

În concepţia teosofiei shă de duodecimane, misiunea profetului şi a Islamului a marcat ora deplinei amiezi (echilibrul între *zâhir* şi *bâtin*). Imediat după, a început declinul spre seară, reintrarea în noaptea esoterismului, ciclul *walāyat-ei* pure. Pentru teosofia ismaeliană, intrarea *haqâqaptei*, a reli125

giei pur spirituale, în noaptea esoterismului a început nu cu Mohammad, Pecetea profeţilor, ci deja cu primul profet, cu Adam, iniţiator al prezentului nostru ciclu de Ocultare, adică încă de la începutul umanităţii actuale. Acestei catastrofe radicale se străduieşte să îi facă faţă pesimismul ismaelian, cu filosofia sa despre înviere, ba chiar cu insurecţia sa împotriva *sharīʿat-ei*.

Cele şase mari perioade ale „profeţiei legislatoare” sunt înţelese întotdeauna ca alcătuind *hexaemeron-ul*, cele „şase zile” ale creaţiei cosmosului religios (hierocosmosul), fiecare „zi” fiind un „mileniu”. Dar, de fapt, cele şase „zile” constituie noaptea religiei divine (*shab-e Dârî*), noaptea Imâmului, de vreme ce, în timpul acestor şase zile, Legea literală a profeţilor legislatori, *sharīʿat-a.*, este vălul ce ascunde realitatea, soarele Imâmului. Aşa cum soarele este înlocuit de luna ce luminează noaptea, Imâmul este înlocuit de cel care este *Hojjatul* său, dovada sa, garantul său („Salmân”-ul său). Cunoaşterea Imâmului în adevărata sa Esenţă nu se va manifesta decât în *a şaptea zi*, deci în ziua următoare hexameronului, care încă mai durează. Numai această a şaptea zi va avea cu adevărat natura zilei,

cea în care se va arăta soarele *Çïawm* al-*Qiyâmat*, ziua învierii).

2. Este de la sine înţeles că, în contextul acestei viziuni, se produce o regresie a rangului de profet-legislator. Cu toate că în imâmismul duodeciman, ca şi în ismaelismul fátimid, acesta ocupa primul rang (fiind omologul terestru al primei Inteligenţe), ismaelismul din Alamût nu îi recunoaşte decât al treilea rang. Se pare că imâmologia din Alamût nu face astfel decât să reproducă o ordine ierarhică admisă în ismaelismul prefâtimid, reprezentată prin ordinea de succesiune a celor trei litere simbolice: *ayn* (LIAlî, Imâmul), *sân* (Salmân, Gabriel, *Hojjat-ui*), *mâm* (Mohammad, profetul), într-adevăr, profetul în calitate de *Nâtiq*, propovăduitor al unei *sharīʿat*, are rangul şi funcţia de *dă î*, „convocând" oamenii *spre* Imâm care reprezintă sensul secret al *sharīʿat-ei* pe care el o anunţă. De aceea, fiecare profet, în virtutea vocaţiei sale ca *dă*! a mers întru întâmpinarea Hoj/Tzf-ului Imâmului timpului său, faţă de care se află în acelaşi raport care a existat între Ilie-Kheze, profetul iniţiator al lui Moise şi acesta din urmă (exegeza ismaeliană interpretează datele istoriei profeţilor în sensul următor: paradisul pentru Adam, arca pentru Noe, Tufişul arzător pentru Moise, Maria pentru Iisus, Salmân pentru Mohammad; toate acestea reprezintă tot atâtea moduri ale întâlnirii cu *Hojjat-\û*). La rândul său, fiecare adept trebuie să urmeze exemplul profetului-da î, înaintând spre aceeaşi întâlnire, adică unificarea spirituală cu *Hojjatul*: ei devin gnostici *(arif)* care se împărtăşesc din aceeaşi gnoză. Este de fapt ceea ce semnifică promisiunea pe care Imâmul o face adeptului său, adică aceea de a-l face asemănător lui Salmân. Diminuarea numărului de „grade" în ierarhia din Alamût nu corespunde nicidecum unei „reduceri de efective", ci unei aprofundări metafizice a conceptului de Imâmat, tot la fel cum filosofia profetică se desăvârşeşte într-o filosofie a învierii.

Imâmul este faţă de *Hojjatul* său în acelaşi raport

care există între *Esto-ul* creator şi prima Inteligenţă. Aşa este deci conceput cazul privilegiat al *Hojjat-ului*. (fiecare dintre cei al căror arhetip îl reprezintă Salmân), cel despre care se spune că, încă de la începutul cel dintâi, esenţa spirituală (*mă nă*) a persoanei sale este identică cu cea a Imâmului (de unde rezultă al patrulea dintre modurile de cunoaştere şi de înrudire descrise mai sus). „A te ridica la rangul de *Hojjat*" înseamnă a exemplifica în tine însuţi cazul lui Salmân, a atinge „Salmân-ul fiinţei tale" („Salmân-ul microcosmosului", aşa cum spune vechiul tratat *Omn* al-*Kitâb*, citat mai sus). În ceea ce priveşte secretul acestei atingeri, aceste câteva rânduri ne oferă poate mesajul suprem al filosofiei ismaeliene:

„Imâmul a spus: Eu sunt cu prietenii mei peste tot unde ei mă caută, pe munte, în câmpie şi în deşert. Cel căruia i-am revelat Esenţa mea, adică cunoaşterea mistică a persoanei mele, acela nu mai are nevoie de o apropiere fizică. Şi aceasta este Marea înviere".

4. Ismaelism şi sufism

1. Aceste texte ale tradiţiei ismaeliene din Alamût ne arată simultan cum imâmologia se valorifică în experienţă mistică şi cum ea constituie tocmai presupoziţia unei astfel de experienţe. Contopirea ismaelismului cu sufismul, posterioară căderii Alamût-ului, ne trimite la problema, rămasă încă obscură, a originilor. Dacă se admite, aşa cum fac spiritualii shâiţi, că sufismul sunnit nu reprezintă decât ceva care, la un moment dat, s-a separat de shlism, reportând atributele Imâmului doar asupra Profetului (şi făcând astfel din *walāyat o* imâmologie fără Imâm), atunci ismaelismul din Alamût nu face decât să restaureze vechea stare a lucrurilor; de unde şi importanţa pe care o are, începând din acest moment, pentru întreg sufismul shă it şi pentru aria culturală de limbă persană în ansamblul său.

2. Tocmai am văzut cum substituirea cuplului Nabî-Imâm de către cuplul Imâm-Hojjat reflectă procesul de interiorizare mistică. În comentariul pe care un autor ismaelian anonim l-a lăsat la *Grădina de trandafiri a*

misterului de Mahmûd Shabestarî, *unio mystica* a Imâmului şi a Hojjat-ului este analizată în contextul magnificului simbol al măslinului care creşte pe vârful Sinaiului (Qorân 95/1 – 2). Există doi miinţi: muntele inteligenţei şi muntele iubirii. Meditând la secretul Formei umane terestre în care este ascunsă iubirea „Comorii ascunse care a aspirat să fie cunoscută", pelerinul mistic descoperă că însăşi propria-i persoană, precum în cazul lui Moise, *este* Sinaiul pe vârful (sau în inima) căruia se revelează Forma teofanică reprezentată de Imâmul etern. Pe acest vârf (sau în acest sanctuar), „Sufletul sufletului" se revelează sufletului precum măslinul mistic care se ridică în înălţimile invizibile ale Sinaiului iubirii. El trebuie să urce Sinaiul iubirii, care este mai înalt decât muntele inteligenţei; intelectul reprezintă călăuza care conduce la secretul teofaniei, dar o călăuză care, în cele din urmă, ajunge să dispară (precum Virgiliu în faţa Beatrice!).

Efectuând acest pelerinaj interior, discipolul, aşa cum am văzut, nu face decât să repete demersul iniţial al fiecărui profet aflat în căutarea Imâmului. Să ajungă pe vârful Sinaiului sufletului său înseamnă pentru mistic să realizeze starea lui Salmân cel Neprihănit, starea *Hojjat-ului*: să atingă Sufletul sufletului (*jân-e jâri*). Acest Suflet al sufletului este Imâmul, este măslinul ce creşte pe vârful Sinai-ului iubirii. Iar sufletul misticului *este* această iubire, de vreme ce acest Sinai constituie Sinaiul fiinţei sale. Astfel, ceea ce el descoperă pe vârful (sau în inima) fiinţei sale este Imâmul ca Iubit etern. Comunicarea dintre Imâm şi *Hojjatul* său ia forma dialogului interior dintre Iubit şi Prieten. Sufletul sufletului său este cel căruia el îi spune *tu*, eul său la persoana a doua, în prezenţa Sufletului sufletului, aşa cum s-a întâmplat şi cu Moise pe Sinai, acest „Moise al fiinţei sale", eul său la persoana întâi, va fi volatilizat. Contemplându-se în Sufletul sufletului, sufletul devine contemplatul acestuia şi acesta pronunţă în locul său: *Ego sum Deus*. Astfel, celebra exagerare a lui al-Hallâj (*Ană l-Haqq*), repetată din secol în secol de sufiţi, îşi

primeşte aici rezonanţa sa specific shâită. Imâmologia o face să evite capcana monismului transcendental care a creat atâtea dificultăţi gândirii reflexive.

3. La limita sa, experienţa mistică a sufiţilor se referă la o metafizică care derutează atât dialectica filosofilor obişnuiţi cât şi cea a teologilor *Kalâm-ului*. Ceea ce am citit până acum ne va face să înţelegem că există în Islam şi o altă formă de metafizică, fără de care nu se va putea explica poate cum a început şi a evoluat sufismul. Această altă formă o constituie esenţialmente gnoza shă ită, care urcă până la Imâmii înşişi. Am încercat să arătăm aici, pentru prima oară credem noi, originalitatea unică ce caracterizează filosofia profetică, cea care răspunde exigenţelor unei religii profetice. Pentru că rerezintă esenţialmente explicitarea sensului spiritual ascuns, ea este escatologică, şi pentru că este escatologică, rămâne deschisă spre viitor.

Odată cu teologii dialecticieni ai *Kalâm-ului* sunnit pătrundem însă într-un „climat" cu totul diferit.

III. CALAM-UL SUNNIT

A. MO TAZILIŢII

1. Originile

1. Cuvântul arab *Kalâm* înseamnă cuvânt, discurs. Cuvântul *motakallim* desemnează pe cel care vorbeşte, oratorul (la persoana întâi, în gramatică). Nu este posibil să retrasăm aici evoluţia prin care cuvântul *kalâm* sfârşeşte în a semnifica teologia ca atare, iar cuvântul *Motakkalimûn* (cei care se ocupă cu ştiinţa to/îni-ului*, ilm* al-*Kalâm*) pe cel de „teologi". Simultan, ar trebui să analizăm în detaliu geneza problemei ridicată de Qorân în calitatea sa de *Kalâm Allāh*, „Cuvânt al lui Dumnezeu", aşa cum va fi ea, pe scurt, evocată mai jos. În plus, ştiinţa *Kalâm-ului*, ca teologie scolastică a Islamului, sfârşeşte prin a desemna mai ales o teologie profesând un atomism care, deşi aminteşte de cel al lui Democrit şi Epicur, diferă de acesta prin întreg contextul său.

Kalâm-ul, ca scolastică a Islamului, poate fi

caracterizat drept o *dialectică* raţională pură, ce operează asupra conceptelor teologice. Nu este vorba aici nici despre gnoza mistică *Cirfân*), nici despre această „ştiinţă a inimii" de care Imâmii shăismului au fost primii care au vorbit. În plus, aşa cum au subliniat filosofii, al-Fârâbî, Averroes, la fel ca şi Mollă Sadră Shârâzi, *Motakallimûn-n* sunt îndeosebi apologeţi, ataşându-se nu atât unui adevăr demonstrat sau demonstrabil, cât mai ales încercând să susţină, cu toate resursele dialecticii lor teologice, articolele credo-ului lor religios tradiţional. Fără îndoială, o asemenea sarcină este ineluctabilă pentru o comunitate religioasă. A existat şi un *Kalâm* shă it. Dar deja Imâmii îşi avertizau discipolii împotriva unui ataşament exclusiv la problemele şi la metoda *Kalâm-ului*. Astfel că teosofia mistică, *'irfān*, operează într-un mod mai degrabă hermeneutic decât dialectic şi, de asemenea, se ţine departe, pe cât posibil, de orice „intelectualism".

Cei care se numesc *Mo taziliţi* sunt priviţi ca fiind cei mai vechi *Motakallimûni*. Ei formează, neîndoielnic, o şcoală de gândire religioasă speculativă de primă importanţă, efortul lor rezultând din datele religioase fundamentale ale Islamului. Dar ceea ce am expus mai înainte (cap. II) ne scuteşte de a adera la o opinie curentă care consideră această situaţie ca fiind aproape exclusiv privilegiul acestei şcoli. Căci, de fapt, ea nu face decât să dezvolte doar unul dintre aspectele a căror totalitate impune nu o dialectică conceptuală ci o „filosofie profetică". Trebuie să ne limităm aici la a arăta pe scurt cine au fost mo taziliţii şi care a fost doctrina lor şi să evocăm mai apoi marea figură a lui Abu 1 – Hasan al-Ash'arî.

2. Sub numele de *mo taziliţi* este desemnată o grupare de gânditori musulmani care s-a format, încă din prima jumătate a secolului al II-lea al hegirei, în oraşul Basra. Mişcarea lor a căpătat o expansiune atât de rapidă, încât o bună parte a elitei musulmane cultivate a primit această titulatură. Capitala imperiului abbassid,

Baghdând, devine, sub mai multe domnii, centrul şcolii şi, pentru o anumită perioadă, doctrina lor s-a impus chiar ca doctrină oficială a Islamului sunnit.

Mai multe explicaţii au fost date denumirii lor. Ereziograful al-Baghdâdi, de exemplu, consideră că termenul de *mo tazilit* vine de la faptul că această sectă s-a „separat" de comunitatea musulmană, din cauza concepţiei sale despre „păcat" şi „păcătos" (bineînţeles, utilizarea acestor două cuvinte nu se referă aici la noţiunea specific creştină a păcatului cu implicaţiile sale). Într-adevăr, păcatul este considerat de mo taziliţi drept o stare intermediară între credinţă (*îmăn*) şi necredinţă (*kofr*). Shahrastânî expune o altă opinie: Wisil ibn Aţă (m. 131/748), fondatorul şcolii mo tazilite, se contrazicea cu maestrul său Hasan Basrî (m. 110/728) în problema păcatelor grave. Exprimându-şi în mod public punctul său de vedere, el a părăsit cercul lui Hasan Basrî; partizanii săi vor forma, în jurul coloanei Marii Moschei, o nouă grupare unde Wisil ibn Aţă îşi propovăduia doctrina. Hasan Basrî a scris atunci:

„Wisil s-a *separat* de noi (*îtazala armă*)".

De atunci, Wisil şi discipolii săi au fost desemnaţi cu numele de *mo taziliţi*, „separaţii", „secesioniştii". Totuşi, Nawbakhti (*Firaq al-shă a*) ne face cunoscut un punct de vedere shă it:

„Sa'd ibn Abī Waqqâs, Abdollah ibn Omar, Mohammad ibn Maslama, Osâma ibn Zayd, toţi aceştia s-au separat de Alt (primul Imâm); ei s-au abţinut să lupte, fie de partea lui, fie împotriva sa. De aici ei au fost numiţi *mo taziliţi*. Aceştia sunt strămoşii tuturor mo taziliţilor de mai apoi".

3. Din aceste opinii diverse se conturează o dublă impresie: 1) Termenul de mo tazilit ar fi fost aplicat adepţilor doctrinei de către adversarii lor. Or, această denumire poartă în ea însăşi o dezaprobare: cei care s-au separat, care au făcut secesiune; 2) Cauza primă a mo tazilismului ar fi o opţiune de ordin „politic". În realitate,

dacă reflectăm serios atât asupra doctrinei mo tazilite cât şi asupra opţiunii ca atare, trebuie să cădem de acord că niciuna, nici cealaltă nu-şi au raţiunea lor suficientă în „politică”.

Cât despre numele de *mo taziliţi*, este greu de acceptat că el a fost atribuit doar de către adversarii lor. Căci, de-a lungul istoriei, această denumire a fost asumată chiar de către ei, cu mândrie şi nu ca pe un nume ce implică oprobriul. Dar atunci, nu avea oare numele acesta o altă semnificaţie pentru ei? Doctrina lor este centrată pe două principii: primul, care se referă la Dumnezeu, principiu al transcendenţei şi al Unităţii absolute; celălalt, care se referă la om, principiu al libertăţii individuale care antrenează responsabilitatea imediată a actelor noastre. Pe drept sau pe nedrept, ei consideră că sunt singurii care apără şi dezvoltă aceste două principii (în realitate, shă iţii se află într-un perfect acord cu ei în ceea ce priveşte principiul responsabilităţii umane). Observăm că Qorânul, prezentându-i pe cei „Şapte Adormiţi” ca modele ale credinţei şi fidelităţii, caracterizează atitudinea lor prin cuvântul *i tizâl* (18/15) pentru că, în adorarea Celui Unic, ei se *separaseră* de o comunitate devenită necredincioasă. Aşa cum o înţeleg mo taziliţii, denumirea lor nu este una ce trebuie să atragă oprobriul; dacă ei s-au separat, au făcut acest lucru pentru a păstra puritatea *Tawnândului* şi pentru a apăra dreptatea şi libertatea umană.

Pe de altă parte, evenimentele politice survenite în comunitatea islamică, oricât de mare ar fi fost gravitatea lor, nu pot fi considerate ca motivul suficient al apariţiei mo tazilismului. Cu siguranţă, investirea lui Abû Bakr drept calif al comunităţii musulmane în locul lui Ali ibn Abî-Tâlib, asasinarea lui Othmân, al III-lea calif, fracţionarea comunităţii musulmane în mai multe tabere, ca urmare a luptei sângeroase dintre Mo awia şi Alt, toate aceste evenimente au constrâns pe musulmani, inclusiv pe gânditori, să ia poziţie în faţa acestor probleme apărute.

Dar, şi în acest caz, miza acestor lupte depăşește la

infinit ceea ce noi calificăm în mod curent drept „politică” Oare investitura Imâmului legitim al comunităţii este o problemă pur *socială*, Imâmul fiind supus votului comunităţii musulmane şi responsabil în faţa ei? Sau, dimpotrivă, funcţia Imâmului are o semnificaţie *metafizică*, intim legată de destinul comunităţii până în lumea de dincolo şi neputând, prin chiar acest lucru, să depindă de votul unei majorităţi oarecare? Se află aici în discuţie însăşi esenţa Islamului shă it (*supra*, cap. II). În ceea ce-i priveşte pe cei care s-au răzvrătit împotriva Imâmului investit, care este oare statutul lor teologic şi juridic, în afară de grija lor pentru dreptate? Aici nu e vorba de teorie ci de o realitate existenţială concretă. Mo taziliţii aveau să aducă o soluţie conformă gândirii lor.

4. În elaborarea acestei gândiri mai intervin şi alţi factori. Există reacţia şi atitudinea lor generală faţă de grupările nemusulmane stabilite în sânul societăţii musulmane. Este vorba de mazdeeni în Irak, de creştini şi evrei în Siria. H.S. Nyberg consideră, pe bună dreptate, că unul din factorii determinanţi ai gândirii mo taziliţilor ar fi lupta lor dusă împotriva dualismului anumitor secte iraniene care se răspândiseră la Koufa şi la Basra. Alte mărturii (cea din *Kitâb* 134

al-aghănî, în special) confirmă această supoziţie: Wisil ibn Aţă şi ’Amr ibn Obayd, cele două mari figuri – ale mo tazilismului în momentul apariţiei sale, asistau adesea la şedinţe organizate în locuinţa unui notabil din Azâ, în cursul cărora cei prezenţi expuneau şi apărau doctrina dualistă a vechiului Iran.

Mo taziliţii erau de asemenea preocupaţi şi de anumite idei iudaice şi creştine; incidenţele cu acestea puteau viza teologia dogmatică şi morală, ca şi conceptul însuşi de Islam şi persoana fondatorului său. Se poate considera, pe bună dreptate, că concepţia mo tazilită despre Unitatea divină fusese motivată, în parte, ca o reacţie împotriva anumitor aspecte ale dogmei creştine a Treimii. Într-adevăr, mo taziliţii neagă că Esenţa divină ar

avea atribute; ei contestă atributelor orice realitate pozitivă distinctă de Esenţa unică căci, în caz contrar, ne-am găsi, din punctul lor de vedere, în prezenţa nu doar a unei divinităţi treimice, ci a unei divinităţi multiple, atributele divine fiind nelimitate.

La fel, doctrina lor ce afirmă ideea Qorânului *creat* poate fi considerată ca o opoziţie faţă de dogma creştină a întrupării. Într-adevăr, conform concepţiei mo tazilite, a spune că Qorânul *este* Cuvântul divin necreat care se manifestă în timp sub forma unui discurs în arabă echivalează cu a afirma ceea ce zic creştinii referitor la întrupare, şi anume că Hristos *este* Cuvântul divin necreat, manifestat în timp sub forma unei fiinţe umane. Şi aceasta, deoarece diferenţa dintre dogma Qorânului *necreat* şi dogma întrupării constă nu atât în natura Cuvântului divin ca atare cât în modalitatea manifestării sale: în vreme ce pentru creştinism Cuvântul s-a întrupat în Hristos, aici, acelaşi Cuvânt s-a făcut enunţat în Qorân. (S-a semnalat mai sus, (I, 1) cum apare în ochii filosofului *irfânî* această controversă tumultuoasă. Imâmologia shă ită nu separă problema revelaţiei qorânice de cea a exegezei sale spirituale (*supra*, II). De unde rezultă că incidenţele imâmologiei cu problemele hristologiei au o semnificaţie încă şi mai bine conturată decât raportul arătat aici, imâmologia decizându-se întotdeauna pentru tipuri de soluţie respinse de dogma creştină oficială.)

2. Doctrina

Este dificil de vorbit de *o* doctrină mo tazilită, dacă dorim săţ inem seama de bogăţia şi diversitatea nenumăratelor sale forme şi dacă dorim să păstrăm ceea ce revine fiecăruia dintre gânditorii săi. Totuşi, există cinci teze acceptate de toţi mo taziliţii şi nimeni nu ar putut fi un membru al şcolii fără să adere la ele. Dintre aceste cinci teze, primele două se referă la divinitate; a treia are un aspect escatologic; a patra şi a cincea se referă la teologia morală. Vom oferi aici o perspectivă rapidă asupra lor.

1) *Tawnându-l* (Unitatea divină). Este dogma fundamentală a Islamului. Nu mo taziliţii sunt cei care au „inventat-o", dar ei se deosebesc prin explicaţiile pe care i le dau şi aplicarea acestor explicaţii în alte domenii ale teologiei. Mo taziliţilor le plăcea să se desemneze drept „oameni ai *Tawhâd*"-\ı\vă (*ahl* al-*Tawhâd*). Al-Ash'arî (în *Maqâlat* al-*Islâmây în*) expune în felul următor concepţia mo tazilită despre *Tawhâd*:

„Dumnezeu este unic, nimic nu este asemănător cu el; el nu este nici corp, nici individ, nici substanţă, nici accident. El este în afara timpului. El nu poate locui într-un loc sau într-o fiinţă; el nu este obiectul nici unuia dintre atributele sau calificativele creaturale. El nu este nici condiţionat, nici determinat, nici născător, nici născut. El este dincolo de percepţia prin simţuri. Ochii nu îl văd, privirea nu-l atinge, închipuirile nu-l cuprind. El este un lucru, dar nu ca celelalte lucruri; el este omniscient, atotputernic, dar omniscienţa şi atotputernicia sa nu sunt comparabile cu nimic din lumea creatului. El a creat lumea fără un arhetip prestabilit şi fără ajutor".

Această concepţie despre Fiinţa divină şi despre unitatea sa este statică, nedinamică; ea este limitată ontologic la planul fiinţei necondiţionate şi nu se întinde la cel al nonnecondiţionatului. Ea are ca rezultat negarea atributelor divine, afirmarea Qorânului creat, negarea oricărei posibilităţi de viziune a lui Dumnezeu în lumea de dincolo (a se compara *supra*, ÎI A, 3). Aceste grave consecinţe au jucat un rol considerabil în gândirea dogmatică a Islamului; ele au 136

condus comunitatea la conştientizarea valorilor religioase fundamentale.

2) *Dreptatea divină* (*al – adl*). Pentru a trata dreptatea divină, mo taziliţii tratează responsabilitatea şi libertatea umană (s-a semnalat deja acordul lor cu shă iţii în această problemă). Ei înţeleg prin aceasta că principiul dreptăţii divine implică libertatea şi responsabilitatea omului, precum şi faptul că libertatea şi responsabilitatea

noastră decurg chiar din principiul dreptăţii divine. Altminteri, ideea de recompensă sau de pedeapsă în lumea de dincolo este golită de sens iar ideea dreptăţii divine lipsită de fundamentul său. Totuşi, cum este posibilă concilierea ideii de libertate umană şi a posibilităţii omului de a fi stăpânul propriului său destin, cu anumite pasaje qorânice care afirmă contrariul, ca de exemplu cel în care Qorânul declară în mod expres că ceea ni se întâmplă este conform unei *Mashă a* divine sau că tot ceea ce facem este scris într-un registru celest? La aceasta, mo taziliţii răspund că *Mashă a* divină (se poate traduce prin „Voinţa divină esenţială”) care înglobează toate lucrurile, nu desemnează nici actele de voinţă (*Irâda*) şi nici actele de poruncă (*Amr*) ci proiectul etern şi geniul creator al lui Dumnezeu, care sunt două aspecte ale cunoaşterii sale infinite. La fel, afirmaţia qorânică potrivit căreia „orice lucru este înscris într-un registru celest” exprimă la modul metafizic tocmai cunoaşterea divină. Aceasta nu se opune libertăţii umane, obiectul său fiind *fiinţa* şi nu *actul*, ca în cazul voinţei şi al poruncii.

Mai mult chiar. Afirmând ideea de libertate umană, mo taziliţii declară că acest principiu nu decurge doar din ideea noastră despre dreptatea divină ci, mai mult şi în mod clar, el este în deplin acord cu Qorânul însuşi atunci când acesta afirmă că orice suflet este responsabil faţă de ceea ce el primeşte: „Cel ce face binele îl face pentru sine; cel care face răul îl face împotriva sa” Acest verset şi multe altele afirmă libertatea umană. În sfârşit, toţi musulmanii admit că Dumnezeu le-a impus obligaţii de ordin cultural, moral, social etc. Atunci cum să concepi ideea de obligaţie fără să admiţi că omul este liber, stăpân peste actele sale?

3) *Promisiunile în lumea de dincolo* (*Wa'*ci şi *wa ad*). Că Dumnezeu a promis credincioşilor săi o recompensă şi că ameninţă pe necredincioşi cu pedeapsa, aceasta este o teză admisă de toate sectele şi doctrinele islamice; dar mo taziliţii leagă acest articol de credinţă de concepţia lor

despre dreptatea divină şi libertatea umană. Dreptatea divină postulează că nu vor fi trataţi în acelaşi fel cel ce rămâne credincios şi cel care comite păcatul necredinţei. În ceea ce-l priveşte pe om, odată admisă libertatea sa, aceasta implică faptul că el este responsabil de actele sale, în bine ca şi în rău. Astfel, ideea graţiei divine nu pătrunde decât foarte discret în învăţătura mo tazilită, cea a dreptăţii ocupând aici un loc preponderent.

4) *Situaţia intermediară* (*al-manzila bayn al-manzilatayn*). Această teză este cea care, aşa cum s-a amintit mai sus, a provocat ruptura, „separarea" între Wisil ibn Aţă, fondatorul şcolii mo tazilite, şi maestrul său, Hasan Basrî; dezacordul viza concepţia despre „păcat". Teza mo tazilită situează poziţia păcatului prin raportare la credinţă şi necredinţă; ea consideră, din punct de vedere teologic şi juric, situaţia „păcătosului" ca fiind distinctă atât de cea a musulmanului cât şi de cea a nemusulmanului. În acord cu ansamblul teologilor şi canonicilor Islamului, mo taziliţii disting două tipuri de păcate: *saghă* în (păcate uşoare) şi *kabă* în (păcate grave). Cele din prima categorie nu antrenează excluderea din cercul credincioşilor, cu condiţia ca păcătosul să nu recidiveze. Cât despre cele din a doua categorie, ele se divid, la rândul lor, în două tipuri: *kofr* (necredinţă) şi celelalte. Acestea, potrivit mo taziliţilor, exclud pe musulman din comunitate, fără ca el să fie considerat pentru aceasta un *kafir* (necredincios în sens absolut). Păcătosul se găseşte deci într-o situaţie intermediară, care nu este nici cea a credinciosului, nici cea a necredinciosului. Această teză a „căii de mijloc" comportă, la rândul ei, o serie de dificultăţi.

5) *Imperativul moral* (*al-amr bïl-mă rûj*). Ultima dintre cele cinci teze mo tazilite esenţiale are în vedere viaţa comunităţii; ea vizează punerea în practică a principiilor de dreptate şi de libertate în comportamentele sociale. Pentru mo taziliţi, dreptatea nu constă numai în a evita la modul personal răul şi nedreptatea; ea reprezintă

totodată o acţiune de ansamblu a comunităţii pentru a crea o atmosferă de egalitate şi de armonie socială, graţie căreia fiecare individ să-şi poată realiza posibilităţile. Astfel, libertatea şi responsabilitatea umană nu se limitează numai la exercitarea diferitelor însuşiri ale individului; ele se întind sau trebuie să se întindă la ansamblul comunităţii. Acesta este un principiu enunţat frecvent în Cartea sfântă a Islamului. Dar ingeniozitatea şcolii mo tazilite a fost aceea de a fonda principiul acţiunii morale şi sociale pe principiul teologic ai dreptăţii şi al libertăţii omului.

B. ABÛ L-HASAN AL-ASH'ARÎ

1. Viaţa şi lucrările lui al-Ash'arî

1. Abûl-Hasan Ali ibn Ismă al al-Ash'arî s-a născut la Basra în anul 260/873. A aderat încă din tinereţe la şcoala mo tazilită, ale cărei doctrine le-a studiat în preajma unuia dintre maeştri cei mai reprezentativi ai sectei în epocă, al-Jobbă-i (m. 303/917). Până la vârsta de 40 de ani el urmează învăţătura şcolii şi, în toată această perioadă, ia parte la apărarea doctrinelor mo taziliţilor, redactând el însuşi un număr considerabil de lucrări. Apoi, după mărturia biografilor săi, ajuns la vârsta de 40 de ani, Ash'arî se izolează într-o recluziune de două săptămâni. Când părăseşte această stare, dă năvală în Marea Moschee din Basra, la ora reuniunii pentru Rugăciune, unde proclamă cu voce tare:

„Cel care mă cunoaşte mă cunoaşte. Celui care nu mă cunoaşte mă voi face cunoscut. Eu sunt Ali ibn Ismă al al-Ash'arî. Până deunăzi, am profesat doctrina mo tazilită, crezând în Qorânul creat, negând viziunea divină în lumea de dincolo, tăgăduind lui Dumnezeu orice atribut şi orice calificare pozitivă… Fiţi cu toţii martori că de acum eu reneg această doctrină şi o abandonez definitiv".

Numeroase sunt motivele prin care biografii au explicat această spectaculoasă schimbare de atitudine. Se pare că principala cauză trebuie să fie căutată atât în propria lui persoană cât şi în situaţia exterioară, adică în

divizarea comunităţii musulmane sunnite, împărţite, în această perioadă, între două extrémisme. În persoana lui, mai întâi de toate: Abu 1 Hasan al-Ash’arî este profund izbit de raţionalismul excesiv al doctorilor mo taziliţi în concepţia lor despre Dumnezeu şi despre salvarea umană. Divinitatea, obiectul speculaţiilor lor, nu a devenit oare doar o pură abstracţie, fără legătură cu lumea şi cu omul? Ce sens şi ce înţeles metafizic mai au pentru om cunoaşterea şi adorarea lui Dumnezeu dacă în creaţie totul este determinat prin simplul fapt al cauzalităţii? Abu l-Hasan se afla într-o profundă suferinţă, văzând cât era de dominată opinia musulmană sunnită de tendinţe extreme. De o parte se aflau mo taziliţii, cu speculaţiile lor abstracte şi, de cealaltă parte, literaliştii care, reacţionând împotriva raţionalismului mo taziliţilor, îşi întăriseră încă şi mai mult atitudinea lor. „Convertirea”, schimbarea radicală survenită la Ash’arî trebuie deci explicată atât prin intenţia lui de a-şi rezolva propria sa problemă cât şi prin încercarea de a oferi comunităţii divizate mijlocul de a ieşi din impas.

2. Ash’arî a scris numeroase lucrări, atât în timpul perioadei sale mo tazilite cât şi după convertirea sa. După propriile sale spuse, ar fi compus nu mai puţin de 90 de lucrări, înglobând cvasi-totalitatea ştiinţei teologice a epocii. El a scris un comentariu la Qorân. A compus o culegere ce tratează *sharīʿat-a*; *o* culegere de *hadâth* şi de povestiri; tratate împotriva materialiştilor, a *khârijiţilor* şi, după convertirea sa, lucrări de critică împotriva mo taziliţilor. Dintre lucrările care au ajuns până la noi, două sunt cele care au o importanţă aparte.

În prima, *Maqâlât* al-*Islâmây* în Ash’arî expune cu precizie şi obiectivitate toate doctrinele cunoscute din vremea sa. Acest tratat poate fi considerat ca una dintre summele cele mai importante ale istoriei dogmelor, ba chiar prima de acest gen în istoria doctrinelor şi a dogmelor din Islam. Ea se divizează în trei părţi: prima conţine o expunere detaliată a diferitelor secte şi doctrine

islamice; a doua expune calea „oamenilor hadâth-ului”, literaliştii; în sfârşit, ultima se referă la diferitele ramuri ale *Kalâm*-ului.

În ceea ce priveşte a doua lucrare, *Kitâb-al-Ibâna*, el expune aici strict doctrina Islamului sunnit. El începe prin a face elogiul lui Ibn Handbal (fondatorul ritului juridic handbalit, m. 241/855). Sunt tratate mai apoi, fără un plan precis, diferite teme teologice, toate dezvoltate în lumina noii orientări a autorului. Dacă putem spune cu certitudine că această a doua lucrare a fost scrisă în cursul celei de a doua perioade a vieţii lui al-Ash’arî, nu putem risca să facem aceeaşi afirmaţie şi pentru prima.

Ash’arî a murit la Baghdând în 324/935, după o viaţă împlinită într-un mod admirabil.

2. Doctrina lui al-Ash’arî

1. *Tendinţele sistemului*. Două tendinţe aparent contradictorii, în realitate complementare, domină sistemul lui al-Ash’arî. Pe de o parte, el pare atât de apropiat de una sau de alta dintre şcolile Islamului, încât s-a putut afirma fie că era shafi it, fie că era malikit sau handbalit. Pe de altă parte, el păstrează o rezervă evidentă, preocuparea sa intimă fiind, înainte de toate, aceea de a concilia diferitele şcoli ale sunnismului, toate acestea, în perspectiva sa, fiind de acord între ele în ceea ce priveşte principiile şi nefiind divergente decât în ceea ce priveşte aplicaţiile. Iată care este judecata pe care Ibn Asâkir i-o atribuie:

„Fiecare *mojtahid* are dreptate şi toţi *mojtahizii* sunt stabiliţi pe un teren solid de adevăr. Divergenţele lor nu vizează principiile ci rezultă numai din aplicaţii”.

În domeniul dogmei sau, mai precis, în domeniul dovezilor aduse în favoarea dogmelor, Ash’arî nu dispreţuieşte nicidecum valoarea demonstraţiei raţionale, aşa cum o fac literaliştii. Dar, dacă nu admite că folosirea demonstraţiei raţionale ar constitui o erezie, sub pretextul că ea nu era practicată nici de Profet nici de însoţitorii săi, el nu merge totuşi până 141

acolo încât să considere raţiunea ca un criteriu absolut în faţa credinţei şi a datelor religioase fundamentale.

Ash'arî ia astfel poziţie împotriva mo taziliţilor şi aceasta din două motive esenţiale.

1) A da o valoare absolută raţiunii sfârşește nu prin a susţine religia, aşa cum pretind mo taziliţii, ci prin a o suprima, substituind pur şi simplu raţiunea credinţei. La ce bun să am credinţă în Dumnezeu şi în revelaţiile sale dacă, în mine, raţiunea este superioară datelor înseşi ale religiei?

2) Qorânul consideră adesea că credinţa în *ghayb* (invizibilul, suprasensibilul, misterul) este un principiu esenţial al vieţii religioase, fără de care credinţa este lipsită de fundament. Or, *ghayb*-ul este ceea ce depăşește demonstraţia raţională. A lua raţiunea drept criteriu absolut în domeniul dogmei este deci un lucru incompatibil cu principiul credinţei în *ghayb*.

Sistemul de gândire al lui al-Ash'arî este marcat astfel de preocuparea de a concilia două extreme. Această tendinţă apare în aproape toate soluţiile propuse de el şi acesta este motivul pentru care gândirea şi doctrina sa au găsit o atât de largă audienţă în Islamul sunnit, vreme de mai multe secole. Să luăm aici ca exemplu poziţia pe care o adoptă Ash'arî în faţa a trei mari probleme teologice: problema Atributelor divine, problema Qorânului, problema libertăţii umane.

2. *Atributele divine*. S-a văzut că mo taziliţii profesau că Dumnezeu este lipsit de orice atribut pozitiv, în sensul că orice calificativ divin trebuie să fie înţeles ca fiind esenţa însăşi. În schimb, literaliştii, prin concepţia lor naivă despre Atributele divine, sfârşeau prin a-şi reprezenta divinitatea ca un complex de nume şi de calificative alăturate esenţei divine ca atare. Atitudinea mo taziliţilor este cunoscută în istoria dogmelor sub numele *de la tâl*, în sensul că ea constă în a-l priva pe Dumnezeu de orice activitate operantă şi sfârşește în cele din urmă în

agnosticism (de remarcat că semnul rădăcinii *îl*, de unde vine *ta tâl*, este aplicat, în vechea utilizare arabă, puţurilor fără apă şi femeii lipsite de podoabele sale). În opoziţie, atitudinea literaliştilor extremişti este cunoscută sub numele de *tashbân* (antropomorfism).

Am întâlnit deja aceşti doi termeni într-un alt context (*supra*, cap. II).

Soluţia propusă de al-Ash'arî admite că Fiinţa divină posedă în mod real Atributele şi Numele menţionate în Qorân. În măsura în care aceste Nume şi Atribute au o realitate pozitivă, ele sunt distincte de esenţă dar, totuşi, nu au nici existenţă, nici realitate în afara ei. Fericita inspiraţie a lui al-Ash'arî a fost aici, pe de o parte de a distinge atributul ca şi concept şi, pe de altă parte, de a considera că dualitatea dintre esenţă şi atribut trebuie să fie situată nu în planul cantitativ ci în planul calitativ; aceasta este un lucru ce scăpa gândirii mo tazilite.

Prin urmare, atunci când Qorânul şi anumite *hadâth-un* prezintă divinitatea sub o formă antropomorfică (Dumnezeu posedă mâini, o faţă, este aşezat pe Tron etc.), pentru mo taziliţi este vorba de metafore. Mâna desemnează metaforic puterea; faţa desemnează esenţa; faptul că Dumnezeu este aşezat pe Tron este o imagine metaforică a domniei divine etc. Pentru literalişti, acestea sunt fenomene reale în ceea ce-l priveşte pe Dumnezeu. Ele trebuie să fie considerate şi înţelese ca atare. Ash'arî este de acord cu literaliştii, referitor la realitatea acestor fenomene raportate la Dumnezeu dar el se opune oricărei accepţiuni materiale fizice în atribuirea lor lui Dumnezeu. Pentru el, musulmanul trebuie să creadă că Dumnezeu are realmente mâini, o faţă etc., dar fără „să se întrebe cum". Este faimosul *bilă kayfa*, în care credinţa atestă că se lipseşte de raţiune. Pe scurt, mo taziliţii se limitau să vorbească de metafore; marele efort al lui al-Ash'arî sfârşeşte prin a lăsa faţă în faţă, lipsite de vreo mediere, credinţa şi raţiunea.

3. *Dogma Qorânului necreat*. Mo taziliţii profesează

că Qorânul este Cuvântul divin *creat*, fără să distingă între cuvânt ca atribut divin etern şi enunţarea sa arabă în textul Qorânului. Literaliştii opun un refuz categoric acestei maniere de a vedea lucrurile, dar ei confundă, la rândul lor, Cuvântul divin şi enunţarea umană manifestată în timp. Mai grav încă, unii dintre ei consideră că Qorânul este etern nu numai în ceea ce priveşte conţinutul său şi cuvintele care îl compun ci şi în ceea ce priveşte tot ceea ce îl constituie material, de exemplu, pagini, cerneală, legătură, etc.

Între cele două extreme intervine soluţia lui al-Ash'arî. El consideră că natura cuvântului, fie el uman sau divin, nu se limitează, aşa cum consideră mo taziliţii, la ceea ce este pronunţat şi compus din sunete şi cuvinte articulate; el constituie, de asemenea, un discurs al sufletului (*hadâth nafsî*) şi, prin aceasta, el este independent de manifestarea verbală (*hadâth lafazi*). Atunci când declară că Qorânul este etern, el înţelege prin acesta atributul divin al Ka/arn-ului ce subzistă în mod etern în Dumnezeu şi, ca atare, lipsit de orice articulare verbală şi sonoră. Dar Qorânul este compus şi din cuvinte, este scris. Sub acest aspect, Qorânul e un fapt temporal creat, în opoziţie cu ceea ce consideră literaliştii. Dar cum pot oare coincide într-un acelaşi lucru, în Qorân, aceste două aspecte antinomice, unul creat, altul increat? Şi în acest caz, Ash'arî sfătuieşte pe credincios să practice faimosul său principiu: „Să ai credinţă fără să te întrebi *cum*".

4. *Libertatea umană*. Pentru a rezolva această problemă, Ash'arî recurge nu la noţiunea de *qodra* (putere creatoare) în sensul mo tazilit ci la noţiunea de *kasb* (achiziţie). Şi, aici, din nou, îi datorăm găsirea unei soluţii între două extreme: mo taziliţii, partizani ai *qodra*, şi fataliştii, partizani ai *jabr*. Ash'arî consideră, nu fără temei, că teza mo tazilită introduce un fel de dualism în raport cu activitatea divină. Într-adevăr, potrivit mo taziliţilor, omul nu este numai liber şi responsabil; el posedă în plus şi

qodra, adică puterea creatoare, facultatea de a crea propriile sale lucrări. Pentru a scăpa de riscul de a institui o altă putere creatoare alături de puterea divină, conferind totuşi omului o libertate care îl face responsabil de actele sale, Ash'arî atribuie omului nu *qodra*, creaţia operelor sale, ci *kasb*, „achiziţia" operelor sale. El admite distincţia pe care o fac mo taziliţii între cele două feluri de acţiune umană: acţiune constrânsă şi acţiune liberă. El admite, de asemenea, teza lor potrivit căreia omul are o perfectă conştiinţă a diferenţei dintre ele. Dar el consideră *qodra*, puterea creatoare a actelor umane, ca exterioară omului; ea nu îi este imanentă. De aceea, în fiecare act liber al omului, Ash'arî distinge între actul de creaţie care este partea lui Dumnezeu şi actul de achiziţie care este partea omului, întreaga libertate a omului constă în această *co-incidenţă* între Dumnezeu „creator" şi omul „achizitor".

În toate soluţiile pe care le propune, Ash'arî ascultă nu atât de preocupări speculative şi raţionale, cât mai ales de motive spirituale şi religioase. Ceea ce caută el înainte de toate este să confere un sens credinţei în Dumnezeu, într-un Dumnezeu ale cărui calificative nu sunt inutile, căci El este deopotrivă esenţă şi atribut, şi care poate fi deci un obiect al adoraţiei şi al iubirii credinciosului. Fie că efortul său este judecat ca o reuşită sau, dimpotrivă, în lipsa unei armături metafizice suficiente, ca un eşec, aceasta reprezintă ceea ce doreşte Ash'arî, atunci când el susţine, cu o perfectă probitate, simultaneitatea celor două aspecte ale Qorânului, creat şi necreat: uniunea misterioasă şi miraculoasă între etern şi efemer.

C. ASH'ARISMUL

1. Vicisitudinile şcolii ash'ante

1. Şcoala ash'antă, formată la mijlocul secolului al IV/X-lea de către discipolii direcţi ai lui al-Ash'arî, îşi derivă numele de la cel al maestrului (în arabă se spune *Ash'arâya* sau *Ashă ira*). Vreme de mai multe secole această şcoală a dominat aproape total Islamul sunnit; în anumite epoci şi în anumite regiuni, ash'arismul a fost

chiar identificat pur şi simplu cu sunnismul.

Spre sfârşitul vieţii sale, Abû 1-Hasan al-Ash'arî avea să vadă grupându-se în jurul său numeroşi discipoli care-i admirau viaţa exemplară, gândirea sa impregnată de valori religioase şi grija de a asigura păstrarea acestora. Ei găseau în el un refugiu, atât împotriva literalismului limitat al oamenilor *hadâth-ei* cât şi împotriva raţionalismului excesiv al mo taziliţilor. Astei că ash'arismul a început să se configureze încă din timpul vieţii maestrului.

Dar, de îndată ce ash'arismul şi-a afirmat existenţa şi a căpătat o figură distinctă, alături de alte şcoli ale momentului, el devine o ţintă pentru toate atacurile. Mai întâi, mo taziliţii aveau pe suflet schimbarea atitudinii lui al-Ash'arî, vechiul lor discipol; ei acuzau şcoala ash'antă că flatează mulţimea prin oportunismul său şi formulau împotriva ei reproşul, întotdeauna facil, de „sincretism". La fel, literaliştii, şi în fruntea lor handbaliţii, priveau cu uimire la acest nou venit care, deşi emitea pretenţia că scapă de capcana *îtizâl-ului*, nu avea totuşi curajul să revină pur şi simplu la surse, adică la textul revelat literal şi la tradiţia primitivă, aşa cum este ea recunoscută de Islamul sunnit.

Un alt fapt vine încă să complice totul. Exact în momentul în care Ash'arî conştientizează, la Basra şi la Baghdând, problemele pe care le înfruntă Islamul şi le caută o soluţie, un alt gânditor, format tot în sunnism, Abû Mansûr al-Matorâdi (m. 333/944 la Samarkand, în orientul lumii islamice), surprinde şi el aceleaşi probleme şi vizează acelaşi scop. Discipolii săi consideră efortul şcolii ash'ante drept o reformă ratată; ei îi critică conservatorismul şi conformismul. Efortul ash'arismului oprindu-se la mijlocul drumului, discipolii lui Matorâdi îşi propun să opereze ei înşişi reînnoirea şi să restaureze sunnismul integral.

2. În ciuda tuturor criticilor ascuţite împotriva ash'arismului nou-născut, şcoala se dezvoltă şi capătă amploare; sorţii fiindu-i favorabili, ea devine purtătoarea de cuvânt a ortodoxiei sunnite într-o mare parte a

universului islamic. Dar, la mijlocul secolului al V/XI-lea, mişcarea suferă un moment de întrerupere şi de dificultate. Prinţii iranieni ai dinastiei Bouyizilor sunt veritabilii stăpâni ai imperiului abbasid. Or, aceştia sunt shă îţi, ei favorizează un fel de sinteză între gândirea mo tazilită şi anumite aspecte ale gândirii shâite. Însă, de îndată ce prinţii turci selgiukizi, de apartenenţă sunnită, cuceresc puterea, situaţia se schimbă. Ash'arismul îşi reia locul său privilegiat în societatea musulmană sunnită; şcoala primeşte chiar sprijinul autorităţilor oficiale, în special cel al celebrului vizir selgiukid Nizăm al-Molk (m. 485/1093). Această situaţie ne face să înţelegem împotriva a ce luptau cu disperare ismaelienii din Alamût.

Nizăm al-Molk fondează cele două mari universităţi din Baghdând şi Nishâpour. Învăţătura răspândită prin acestea este ash'arismul, care devine astfel doctrina oficială a imperiului abbasid. În această epocă, reprezentanţii săi devin purtătorii de cuvânt ai doctrinei sunnite însăşi. îmbărbătaţi de această situaţie, ash'ariţii trec la atac împotriva sectelor şi a doctrinelor neconforme cu „ortodoxia" lor, nu doar pe planul pur ideologic ci şi în planul politic, pe motiv că adversarii lor sunt adepţii unor opinii care favorizează un stat sau o guvernare ostilă califatului abbasid. Ofensiva pe care Ghazâlî a întreprins-o împotriva „Bâtinienilor" (adică împotriva esoterismului ismaelian) şi împotriva filosofilor (*infra*, *N*, *7*) viza în acelaşi timp şi puterea fátimidă de la Cairo, pentru că aceasta proteja filosofii şi promova doctrina bâtiniană.

3. În secolul al VII/XIII-lea, ash'arismul întâlneşte în persoana lui Ibn Taymâya şi a discipolului său, Ibn al-Qayyim al-Jawzâya, amândoi din Damasc, adversari de talie. Într-adevăr, Ibn Taymâya, părintele mişcării *salafite*, contestă ash'arismului validitatea reformei sale sunnite. El proclamă o reformă integrală a sunnismului, bazată în principal pe valoarea absolută a textului literal al Revelaţiei şi a Tradiţiei însoţitorilor Profetului (din această „Tradiţie" este evident exclus *corpus-ul* tradiţiilor

teologice care urcă la Imâmii shlismului). În pofida valorii lui Ibn Jaymâya şi a forţei incisive a criticii sale, ash'arismul îşi păstrează rangul său predominant în Islamul sunnit până în zilele noastre. Renaşterea Islamului sunnit, oricare ar fi elementele diverse (mo tazilism şi salafism, de exemplu) care converg în conştiinţa musulmană, nu poate decât favoriza această preponderenţă a ash'arismului.

4. Printre marile figuri pe care şcoala ash'antă le-a produs de-a lungul vremurilor, trebuie numiţi: Abû Bakr al-Bâqillânî (m. 403/1013), autor al lucrării *Kitâb* al-*Tamhâd*, care este prima încercare de a înzestra ash'arismul cu un adevărat sistem doctrinar; Ibn Fûrak (Abû Bakr Moham. ibn al-Hasan, m. 400/1015); Abû Ishaq al-Isfară înî (m. 418/1027); 'Abd al-Qâhir ibn Tâhir al-Baghdâdi (m. 429/1037); Abû Ja'far Ahmad ibn Moh. al-Semnânî (m. 444/1052); Imâm al-Haramayn (al-Jowaynî, m. 478/1085), a cărui lucrare, *Kitāb* al-*Irshâd*, este considerată forma desăvârşită a ash'arismului; celebrul Ghazâlî (m. 505/1011; cf. *infra*, V, 7); Ibn Turnart (m. 524/1030); Shahrastânî (m. 548/1153); Fakhroddân Râzi (m. 606/1210); Adododdân Ijî (m. spre 756/1355); Gorgânî (m. 816/1413); Sanoussî (m. 895/1490).

Tocmai s-a subliniat faptul că asharismul nu numai că a supravieţuit tuturor criticilor ci a reuşit chiar să-şi asigure preponderenţa în Islamul sunnit, în special în Orientul Apropiat. El nu şi-a asigurat acest loc într-un mod accidental; chiar dacă circumstanţele exterioare (politice şi altele) i-au fost favorabile la un moment dat, el îşi datorează succesul în special faptului că aducea soluţii, aparent definitive, la două mari probleme. Aceste două probleme, în contrast cu ceea ce a fost expus mai înainte, sunt dintre acelea care se pun unei conştiinţe specific „exoterice" Prima se situează pe planul cosmologic; aici şcoala asharită a formulatatomismul său devenit clasic. A doua problemă priveşte psihologia religioasă şi individul.

2. Atomismul

1. S-a văzut mai înainte (II, B) cum gnoza ismaeliană lega ideea de Emanaţie de principiul Instauraţiei creatoare (*ibilă*). În Islam, emanaţionismul propriu-zis este reprezentat prin excelenţă de filosofii elenizanţi (*infra*, cap. V). Ei înţeleg faptul creaţiei, aşa cum îl gândesc pe baza Revelaţiei qorânice, în lumina acestei idei fundamentale. Ei consideră că multiplicitatea lumilor şi a fenomenelor provine din Unul absolut. Dumnezeu se află pe nivelul cel mai înalt al Manifestării; toate fiinţele, constituind însăşi această Manifestare, sunt organic legate între ele, de la Prima Inteligenţă până la materia neînsufleţită.

Alte şcoli de gândire, în special mo taziliţii, fac referire, încercând să explice creaţia şi raporturile dintre Dumnezeu şi lume, la ideea unei cauzalităţi universale. Potrivit concepţiei lor, fenomenele creaţiei sunt supuse unui ansamblu de cauze care se ridică gradual de la cauzele secunde, ce guvernează lumea materiei, până la cauzele prime şi până la Cauza cauzelor.

Ash'antii nu au fost satisfăcuţi nici de ideea de emanaţie, utilizată de filosofi, şi nici de ideea de cauzalitate universală admisă de mo taziliţi. Aşa cum ash'antii o înţeleg, concepţia emanaţionistă exclude ideea pe care ei şi-o fac despre libertatea şi voinţa care ar caracteriza esenţa Fiinţei divine. Ei consideră că emanaţionismul sfârşește prin a identifica principiul şi manifestarea, fie pe planului esenţei, fie pe planul existenţei. În fiinţele emanate, ei nu pot vedea nici fiinţe create în sensul în care se înţelege acest cuvânt în Qorân, nici stări multiple ale unei singure fiinţe, ci o multitudine de fiinţe atât de bine legate intrinsec de principiul lor încât se identifică cu el.

În ideea mo tazilită a cauzalităţii universale ash'antii văd un fel de determinism (cauza fiind legată ontologic de efectul său şi reciproc) şi acest determinism este pentru ei incompatibil cu ideea fundamentală a Qorânului ce afirmă, împreună cu atotputernicia, libertatea divină absolută. Din perspectiva lor, în zadar au încercat mo taziliţii să justifice

cauzalitatea ataşând-o la principiul înţelepciunii divine, evidenţiind că înţelepciunea este cea care stă la originea cauzalităţii. Căci, pentru ash'ariţi, înţelepciunea divină, ca şi puterea şi voinţa divine, sunt absolute, deasupra oricărei condiţionări şi a oricărei determinări.

2. Ash'antii au gândit Ideea creaţiei lumii şi, în consecinţă, relaţia care trebuie să fie reprezentată între Dumnezeu şi univers, găsindu-i fundamentul şi justificarea în teoria lor despre indivizibilitatea materiei, adică în *atomism*. Evident, teoria cu acest nume era deja cunoscută la gânditorii Greciei şi ai Indiei, dar ash'antii au dezvoltat-o potrivit preocupărilor lor proprii, pentru a păstra, prin consecinţele pe care le deduceau de aici, ideea lor despre atotputernicie şi ideea despre creaţie.

Argumentarea ash'antă poate fi indicată foarte pe scurt, după cum urmează. Odată admis că materia este indivizibilă, ajungem la afirmarea unui principiu transcendent care conferă acestei materii şi tuturor fiinţelor compuse determinarea şi specificitatea lor. Într-adevăr, dacă materia este în sine divizibilă, atunci poartă în ea însăşi posibilitatea şi cauza determinării sale. Ideea unui principiu este atunci inutilă. În schimb, dacă admitem teoria materiei indivizibile în sine (*atom*), atunci este necesară – pentru ca această materie să fie determinată, specificată şi cuantificată în cutare sau cutare fiinţă – intervenţia unui principiu transcendent. Ideea unui Dumnezeu creator apare astfel ca evidentă şi bine întemeiată.

Pornind de aici, ideea indivizibilităţii materiei mai poartă în sine şi o altă consecinţă, şi anume recurenţa creaţiei. Dacă, într-adevăr, materia nu-şi găseşte în sine raţiunea suficientă a diferenţierilor şi a combinărilor sale, atunci trebuie ca orice aglomerare de atomi, ce specifică cutare sau cutare fiinţă, să fie pur accidentală. Or, aceste accidente, datorită faptului că simt într-o eternă schimbare, necesită intervenţia unui principiu transcendent, care le creează şi le susţine. Concluzia se

impune: trebuie ca materia şi accidentul să fie *create în fiecare clipă*. Întregul univers este menţinut din clipă în clipă de Mâna divină atotputernică. Potrivit concepţiei ash'ante, universul este în expansiune continuă şi numai Mâna divină îi conservă unitatea, coeziunea şi durata sa, cu toate că slăbiciunea simţurilor şi a raţiunii noastre nu ne permite să percepem că el este astfel.

3. Raţiunea şi credinţa în afara problemei pe care o rezolvă prin cosmologia sa atomistă, ash'arismul întâmpină o a doua problemă caracteristică, adică problema raporturilor între raţiune şi credinţă. El îşi confirmă aici vocaţia sa care îl opune extremelor: pe de o parte, mo taziliţii, care nu vor să recunoască decât raţiunea şi raţionalul, pe de alta, literaliştii, care nu vor să audă vorbindu-se despre ele. Dacă se admite teza mo tazilită care recunoaşte raţiunea umană drept arbitru absolut, atât în domeniul lucrurilor temporale cât şi în planul spiritual, atunci simplul credincios s-ar putea întreba: de ce trebuie să mă supun, cu necesitate, unei Legi 150

religioase? Neîndoielnic, mo tazilitul va răspunde că religia este o necesitate de ordin etic şi social pentru mase, care rezultă din faptul că lumea nu este capabilă să se călăuzească după lumina adevărului şi a binelui. Dar atunci când individul conştient îşi atinge maturitatea, de ce şi-ar mai asuma el oare un angajament religios oarecare, din moment ce el consideră că este în măsură, prin experienţa sa personală, să atingă adevărul şi să acţioneze conform acestuia?

Or, cei pentru care raţiunea umană înseamnă totul şi cei pentru care ea nu reprezintă nimic, ajung la aceeaşi separare a raţiunii de credinţă. Mo taziliţii alungă credinţa religioasă, pentru că individul conştient nu mai are nevoie de ea; la extrema opusă, literaliştii alungă raţiunea, sub pretextul că ea nu este de niciun folos în materie religioasă, unde numai credinţa este acceptată. Dar atunci de ce îndeamnă Qorânul la raţionament şi la speculaţie? De ce invită el inteligenţa să se preocupe de problemele

religioase: existenţa divină, providenţa divină, revelaţia etc?

Între cele două extreme, ash'arismul a încercat să utilizeze calea de mijloc, străduindu-se să circumscrie domeniul specific al inteligenţei raţionale şi domeniul rezervat credinţei. Chiar dacă este adevărat că o aceeaşi realitate spirituală poate fi cunoscută prin raţiune şi prin credinţă, este vorba, totuşi, în fiecare caz, de un mod de percepţie ale cărui condiţii sunt atât de diferite, încât ele nu s-ar putea nici confunda nici substitui unul altuia, nici nu se poate ignora unul păstrând doar pe celălalt.

2. În lupta pe care o duce astfel ash'arismul există ceva patetic, căci ne putem pune întrebarea dacă el dispunea de arme suficiente pentru a o duce la bun sfârşit. Dacă o comparăm cu filosofia profetică a gnozei shă de expusă mai înainte (cap. II) situaţia evidenţiază un puternic contrast. Făcând faţă simultan mo taziliţilor şi literaliştilor, ash'arismul rămâne de fapt pe propriul lor teren. Şi pe acest teren ar fi dificil să se înalţe perspectivele ascendente ale *ta* WZ-ului şi să se deschidă o trecere ce duce de la *zăhir* şi *bâtin*. Este opoziţia dintre dialectica raţională a *Kalâm-ului* şi ceea ce am desemnat ca fiind *hikmat ilăhâya* (*theosophia*), *irfân* (gnoza mistică), *mă rifat qalbâya* (cunoaştere a inimii), pe scurt, această formă de conştiinţă potrivit căreia orice cunoaştere reconduce la un act de cunoaştere de sine. Reflectând la soluţia dată de al-Ash'arî în dilema Qorânului necreat sau creat, apare impresia că efortul său se încheie prematur. Cum ar putea însă să nu fie aşa? Ar fi fost nevoie de o întreagă profetologie, cu aprofundarea noţiunilor de *timp* şi de *eveniment* la diferitele lor niveluri de semnificaţie. Dar unii autori shă îţi ne-au făcut deja să observăm faptul că atomismul ash'arit şi negarea cauzelor intermediare făceau, cu certitudine, imposibilă o profetologie.

Dacă ash'arismul a supravieţuit la atâtea atacuri şi critici trebuie să admitem totuşi că conştiinţa Islamului sunnit se recunoaşte în el. Şi tocmai aici percepem

simptomul cel mai acut al unei situaţii care ne face să ne punem întrebarea dacă filosofia trebuia vreodată să se găsească aici „la ea acasă” sau, dimpotrivă, să rămână într-o situaţie incertă. Mo tazilismul este contemporan Imâmilor shăismului (ai căror discipoli au avut mai mult decât o singură discuţie cu maeştrii mo taziliţi). Ash’arî s-a născut chiar în anul în care începe „ocultarea minoră” a celui de-al XII-lea Imâm (260/873). El moare la Baghdând la numai câţiva ani înaintea lui Kolaynî, marele teolog shă it, care a lucrat tocmai în Baghdând vreme de douăzeci de ani. Numele celor doi maeştri ar putea fi luate ca simbolul condiţiilor foarte diferite pe care viitorul le va rezerva filosofiei, în Islamul shă it şi, respectiv, în Islamul sunnit.

IV. FILOSOFIE ŞI ŞTIINŢE ALE NATURII

1. Hermetismul

1. Am amintit mai sus (I, 2) că sabeenii din Harran îşi urcau ascendenţa până la Hermes şi la Agathodaimon. Cel mai celebru doctor al lor, Thâbit ibn Qorra (m. 288/901), scrisese în siriacă şi tot el a tradus în arabă o carte despre *Instituţiile lui Hermes*. Pentru maniheeni, Hermes era unul dintre cei cinci mari profeţi care îl precedaseră pe Mani. Din profetologia maniheană, personajul lui Hermes a trecut în profetologia islamică, unde este identificat cu Idrâs şi Enoch (Okhnokh).

Nu este deloc surprinzător că primii musulmani care vor „hermetiza” fuseseră shă îţi. Pe de o parte, într-adevăr, profetologia shă ită (*supra*, II, A, 2) deduce, spontan, categoria profetică în care se încadrează Hermes. El nu este un profet legislator, însărcinat cu revelarea unei *sharī‘at* oamenilor. Rangul său în hieroistoria profeţilor este cel al unui Nabî care a fost trimis să organizeze viaţa primelor oraşe sedentare şi să înveţe pe oameni meşteșugurile. Pe de altă parte, gnoseologia shă ită deduce şi modul de cunoaştere care este comun Nabî-ilor simpli, anteriori Islamului (aşa cum este Hermes), Imâmilor şi *Awliyā-ilor* în general în timpul ciclului *walāyat-ei* ce succede ciclului profeţiei legislatoare. Este

ceea ce ne-a fost descris (*supra*, II, A, 5) ca fiind ispiraţie divină directă (*ilhâm*), ce poate fi chiar superioară misiunii profetice legislatoare. De fapt, filosofia hermetistă se desemnează pe sine drept o *hikmat ladonâya*, *o* înţelepciune inspirată, adică o filosofie profetică.

În schimb, sunniţii (după mărturia lui Shahrastânî) denunţau în hermetismul sabeenilor o religie incompatibilă cu Islamul, din moment ce aceasta se poate lipsi de profet (de profetul-legislator al unei *sharīʿat*, se înţelege): *ascensiunea* spiritului la Cer, în felul în care Hermes le-o prezintă adepţilor săi atunci când îi iniţiază, ar face inutilă credinţa în *coborârea* unui înger care să reveleze profetului un text divin. Dacă problema este situată în cadrul profetologiei şi al gnoseologiei shă de atunci această incompatibilitate tranşantă nu mai apare. Consecinţele ei au o bătaie lungă. Aşa se explică cum şi de ce, pătrunzând prin poarta shlismului, hermetismul a putut primi o recunoaştere în cadrul Islamului, mai înainte ca silogistica şi metafizica lui Aristotel să-şi fi făcut intrarea aici. Acest fapt evidenţiază, o dată în plus, motivaţiile atitudinii shă de şi consecinţele sale pentru viitorul filosofiei în Islam, în vreme ce, dinspre partea sunnită, se denunţau în mod nediferenţiat atât atitudinea shă ită cât şi ismaeliană şi hermetistă ca fiind fundamental ostile profeţiei şi ruinând Islamul legalitar al *sharīʿat-ei*.

2. Ca multe „personalităţi puternice” ale epocii, filosoful iranian Sarakhshî (m. 286/899), elev al filosofului al-Kindi (*infra*, V, 1), era shă it sau trecea ca atare. El scrisese o lucrare (astăzi pierdută) despre religia Sabeenilor. Maestrul său, al-Kindi, citise şi el ceea ce Hermes îl învăţa pe fiul lui (referinţă implicită, evident, la „Poimandrēs”) referitor la misterul transcendenţei divine şi afirma că nici măcar un filosof musulman, aşa ca el, nu ar fi putut-o spune mai bine. Din păcate, Sabeenii nu aveau o „Carte” adusă de un profetlegislator, o Carte care i-ar fi putut face să fie recunoscuţi în mod oficial ca *Ahl* al-*Kitâb*. A fost nevoie ca ei să se convertească, încetul cu încetul, la

Islam. Ultimul lor conducător cunoscut, Hokaym ibn Isă ibn Marwân, a murit în 333/944. Au avut o mare şi profundă influenţă. Convingerea lor referitoare la ineficacitatea silogismului în evidenţierea atributelor divine se face ecoul reticenţelor Imâmului Ja'far faţă de dialectică (ştiinţa *Kalâm-ukii*). Ceva din teminologia lor, adăugată la cea a maniheismului, se regăseşte la Shalmaghânî (m. 322/934), patetică exemplificare a unei tragedii personale specifice unui ultrashă it. Prin intermediul egipteanului Dhû 1-Nûn Misrî (m. 245 – 859), care era deopotrivă alchimist şi mistic, o parte din hermetism a pătruns şi în sufism (Kharrâz, 286/899; Hallâj, 309/922). Neoplatonicienii Islamului, care realizează sinteza între speculaţia filosofică şi experienţa spirituală, se reclamă în mod expres de la un lanţ al iniţierii (*isnând*) care urcă la Hermes: aşa au fost Sohravardī (587/1191) şi Ibn Sa Inn (m. 669/1270). În secolul al VII/XIII-lea, un filosof iranian shâit, Afzâl Kâshânî, traduce în persană un tratat hermetist (cf. mai jos). Hermes nu a încetat să figureze în hieroistoria profeţilor (cf. În Iran, Majlisî, Ashkevârî, în sec. al XVII-lea).

3. Pentru a caracteriza gândirea hermetistă şi tot ceea ce, în Islam, a suferit influenţa sa, vom lua în considerare, aşa cum face L. Massignon (cf. bibliografie) următoarele elemente: există, în teologie, convingerea că, chiar dacă divinitatea inefabilă este inaccesibilă silogismului, din ea purced Emanaţii şi ea poate fi atinsă prin rugăciunea noastră, printr-un efort ascetic şi de implorare. Există o idee despre timpul ciclic solidară unei concepţii astrologice hermetiste (este ideea fundamentală pe care shăismul ismaelian o are despre timp; la nosayriţi, Hermes reprezintă teofania celei de a doua „cupole"; la druizi, Okhnokh este identificat cu Eva, a doua Emanaţie, Suflet al lumii).

„Există o fizică sintetică care, departe de a opune lumea sublunară Cerului empireu (şi cele patru Elemente coruptibile quintesenţei), afirmă unitatea universului".

De unde rezultă principiul şi ştiinţa *corespondenţelor*, fondate pe *simpatia* dintre toate lucrurile. Găsim aici utilizarea a ceea ce L. Massignon numeşte „seriile cauzale anomalistice”, adică tendinţa de a lua întotdeauna în considerare nu legea generală, ci individualitatea cazurilor, chiar şi a celor aberante. Este chiar ceea ce, diferenţiind hermetismul de tendinţa logică a aristotelismului, îl apropie de dialectica concretă şi empirică a şcolilor stoice. Această influenţă stoică sau stoicizantă se evidenţiază nu doar în cazul şcolii gramaticienilor arabi din Koufa (*infra*, IV, 5) ci şi în cel al unui tip de ştiinţă shă ită ataşată luării în considerare a cauzelor individualului (prezentă la Ibn Băbûyeh, de exemplu). Aceeaşi afinitate mai poate fi evidenţiată, la apogeul gândirii shâite duodecimane, în metafizica lui *a exista* pe care Mollā Sadră Shârâzi o opune metafizicii esenţelor.

f

4. Este imposibil să enumerăm aici titlurile lucrărilor care figurează în tradiţia hermetistă din Islam: tratate atribuite lui Hermes, unor discipoli (Ostanes, Zozima etc), traduceri (*Cartea lui Krates*, *Cartea Prietenului*), lucrările lui Ibn Wahshâya sau cele care îi sunt atribuite (între altele, faimoasa *Agricultură nabaeteană*, de fapt opera unui shă it dintr-o familie de viziri, Abû Tâlib Ahmad ibn al-Zayyat, m. spre 340/951). Totuşi, trebuie în special menţionate numele a două mari lucrări hermetiste arabe: 1) *Cartea secretului Creaţiei şi a meşteşugului Naturii* (*sirr al-khalâqa*) care a fost elaborată, sub califul Ma mûn (m. 218/833), de către un musulman anonim şi pusă de el sub numele lui Apollonios din Tyana. Acest tratat se termină cu celebra „Tablă de smarald”, *Tabula smaragdina* (trebuie să o comparăm cu *Cartea Comorilor*, enciclopedie de ştiinţe naturale, realizată în aceeaşi perioadă de Iacob de Edessa, medic nestorian la curtea abbasidă). 2) *Ţelul înţeleptului* (*Ghayat* al-*Hakīm*, în mod greşit atribuită lui Maslama Majrâti, m. 398/1007). Acest tratat conţine, în

afara unor preţioase informaţii despre liturghiile astrale ale Sabeenilor, o întreagă învăţătură asupra „Naturii Perfecte”, atribuită lui Socrate.

5. Tema „Naturii Perfecte” (*al-tibă altă mm*) este una dintre cele mai captivante din toată această literatură. Natura Perfectă este „entitatea spirituală” (*rûhânâyat*), „îngerul filosofului”, călăuzitorul său personal care îl iniţiază în înţelepciune. Ea este, în fond, un alt nume al lui Daênă, *Alter-ego-ul* celest, Figură de lumină asemănătoare sufletului care, în zoroastrism şi în maniheism, apare celui ales în momentul *exitus-ukui* său. Viziunea pe care Hermes a avut-o asupra Naturii sale Perfecte este comentată de Sohravardī şi, după el, de întreaga şcoală *ishraqî* (*infra*, VII), până la Mollă Sadră şi elevii elevilor săi. Vom vedea că prin tema „Naturii Perfecte”, Abu l-Barakât Baghdâdi (*infra*, V, 6) evidenţiază, într-un mod foarte personal, implicaţiile doctrinei avicenniene despre Inteligenţa agentă. Putem sesiza urma „Naturii Perfecte” şi prezentă sub alte nume: în căutarea sa porneşte pelerinul din epopeile mistice persane ale lui Attar. Ea se regăseşte în şcoala lui N-am Kobră, unde e desemnată ca „Martorul din Cer”, „călăuzitorul invizibil”. Daimôn socratic, daimôn personal al lui Plotin, toate acestea reprezintă, de asemenea, ipostaze ale ei. Fără îndoială că această linie de înţelepţi din Islam îi datorează hermetismului conştientizarea acestui „eu celest”, „eu la persoana a doua”, ţintă a pelerinajului lor interior, adică a realizării lor spirituale.

2. Jâbir ibn Hayy m şi alchimia

1. Opera imensă ce poartă numele lui Jâbir ibn Hayy în este şi ea hermetistă prin câteva dintre sursele sale. Nu putem decât să facem trimitere aici la monumentala analiză pe care i-a consacrat-o regretatul Paul Kraus şi care va rămâne pentru multă vreme ghidul studiilor jâbiriene. A lua o hotărâre despre cine este autorul corpus-ului jâbirian constituie o problemă extrem de dificilă. Berthelot, preocupat îndeosebi de Jâbir-ul (sau *Geber*)

latin, şi documentele fiind pe atunci inaccesibile, ajunsese la contestări sumare şi nefondate. Holmyard, în schimb, acumulase o cantitate de argumente pertinente în favoarea tradiţiei: Jâbir trăise cu adevărat în secolul al II/VIII-lea, fusese elevul celui de al VI-lea Imâm, Imâmul Ja'far, şi era autorul voluminoasei colecţii de aproximativ trei mii de tratate care îi sunt atribuite (ceea ce nu este chiar de neconceput dacă se compară cu opera unui Ibn Arabi sau a unui Majlisî). Ruska încercase o cale de mijloc, excluzând influenţa directă a Imâmului (această excludere dispreţuieşte, într-un mod oarecum arbitrar, o tradiţie shă ită constantă), dar admiţând o tradiţie avându-şi centrele în Iran. În cercetările şi criticile sale prudente, Paul Kraus a ajuns la concluzia unei pluralităţi de autori: în jurul unui nucleu primitiv se constituiseră mai multe colecţii într-o ordine care poate fi aproximativ restituită. El îi data apariţia la învecinarea secolelor III/IX-IV/X, şi nu în secolul al II/VIII-lea.

Ar trebui totuşi să se observe aici că, în pofida contrastului dintre colecţiile aşa-zis „tehnice" şi celelalte, există între toate o legătură organică şi o inspiraţie constantă –, D este adevărat că o colecţie a *corpus-ului* se referă la *Secretul Creaţiei*, atribuită lui Apollonios din Tyana (cf. mai st-şi. iy „l), care este din secolul al III/IX-lea, nu avem nicio certitudine că această ultimă lucrare şi-ar fi creat singură propriul său lexic şi propriul conţinut şi nu le-ar fi primit de la vreun predecesor. Dovada anti-jâbiriană a filosofului Solaymân Mantiqî Sejestânî (m. spre 371/981) se contrazice ea însăşi. La drept vorbind, considerăm că într-un astfel de domeniu (în care un mare număr de lucrări ale epocii au fost pierdute), încercarea de a evidenţia ceea ce explică şi cum se explică o tradiţie este mai fecundă decât o hipercritică istorică, care bătătoreşte un teren mereu ascuns. Dacă dorim să nu depreciem sau ignorăm în mod sistematic tot ceea ce ne este evocat despre Imâmii shlismului (întârzierea studiilor shâite se face simţită îndeosebi aici) şi dacă reamintim faptul că

ismaelismul s-a constituit mai întâi la adepţii care îl înconjurau pe Imâmul Ismă al, fiul Imâmului Ja'far, atunci legăturile lui Jâbir cu ismaelismul şi cu Imâmul ne apar sub adevărata lor lumină. Dacă biografia coerentă degajată mai târziu din *corpus* de alchimistul Jaldakī afirmă că a existat un Jâbir ibn Hayy în alchimist, discipol al celui de al VI-lea Imâm şi adept al celui de al VIII-lea Imâm, Imâmul Rezā şi mort, în cele din urmă, la lus (în Khorassân) în anul 200/804, nu există niciun argument decisiv pentru ca el să fie contestat. Se poate admite de asemenea, fără nicio contradicţie, că anumite colecţii ale *corpus-ului* postulează o pluralitate de autori căci, în cele din urmă, se va vedea că conceptul de Jâbir, simbolul persoanei sale, sfârşește prin a căpăta o semnificaţie ce depăşește limitele unui *situs* fix şi imobilizat în cronologie.

2. Cercetările lui Paul Kraus au încercat să arate că teoria jâbiriană a Balanţei (*mâzan*) „a reprezentat în Evul Mediu tentativa cea mai riguroasă de a fonda un sistem cantitativ de ştiinţe naturale". Legitimitatea acestei propoziţii ar fi apărut sub adevărata sa lumină dacă, din păcate, dispariţia tragică a lui Paul Kraus nu l-ar fi împiedicat să-şi încheie opera. Mai rămânea încă de realizat sarcina de a arăta legăturile alchimiei lui Jâbir cu filosofia religioasă a ismaelismului. Căci ştiinţa „cantitativă" jâbiriană nu este pur şi simplu un capitol al istoriei primitive a ştiinţelor, aşa cum este înţeles termenul de „ştiinţe" în zilele noastre. Este vorba de un întreg *Weltanschauung*. Ştiinţa Balanţei tinde să înglobeze toate datele cunoaşterii umane. Ea se aplică nu numai celor trei regnuri ale „lumii sublunare" ci şi mişcărilor astrelor şi ipostazelor lumii spirituale. Aşa cum spune *Cartea celor Cincizeci*, există Balanţe pentru a măsura

„Inteligenţa, Sufletul lumii, Natura, Formele, Sferele, astrele, cele patru Calităţi naturale, animalul, vegetalul, mineralul, în sfârşit Balanţa literelor, care este cea mai perfectă dintre toate".

Există deci temerea că termenul de „cantitativă",

aplicat ştiinţei jâbiriene, nu creează decât ambiguitate sau o falsă percepţie.

Demersul „ştiinţei Balanţei" este acela de a descoperi în fiecare corp raportul care există între manifestat şi ascuns (*zâhir-ul* şi bafm-ul, exotericul şi esotericul). Operaţia alchimică apare atunci, aşa cum am mai spus, ca şi cazul prin excelenţă *alta wâl-vhxi* (exegeza spirituală): a oculta aparentul, a face să apară ocultatul. Aşa cum explică pe larg *Cartea arenei Inteligenţei* (*Kitâb may dan al – aql*), a măsura Naturile unui lucru (căldură, răceală, umiditate, uscăciune) înseamnă a măsura cantităţile pe care Sufletul lumii şi le-a însuşit, adică intensitatea dorinţei Sufletului pe măsura coborârii sale în materie: din dorinţa resimţită de Suflet pentru Elemente derivă principiul care stă la originea Balanţelor (*mawăzân*). Se poate spune deci că transmutaţia Sufletului revenind la sine este tocmai cea care va condiţiona transmutaţia corpurilor: Sufletul constituie chiar locul acestei transmutaţii. Operaţia alchimică apare deci ca o operaţie psihospirituală prin excelenţă, ceea ce nu înseamnă nicidecum că textele alchimice ar fi o „alegorie a Sufletului" ci că fazele operaţiei *în mod real* săvârşite asupra unei materii *în mod real* date, *simbolizează cu* fazele reîntoarcerii Sufletului la sine.

Măsurările atât de complexe, cifrele adesea colosale stabilite în mod minuţios de Jâbir nu au niciun sens pentru un laborator al zilelor noastre. Ştiinţa Balanţei are ca principiu şi ca scop măsurarea dorinţei Sufletului lumii încorporată în fiecare substanţă, deci este dificil să vedem în ea o anticipare a ştiinţei cantitative moderne; în schimb, ar putea fi privită ca o anticipare a acestei „energetici a sufletului „care solicită în zilele noastre un întreg ansamblu de cercetări. Balanţa lui Jâbir constituia atunci singura „algebră" care ar fi putut să noteze gradul de „energie spirituală" a Sufletului încorporat Naturilor, eliberându-se mai apoi de aici prin intermediul alchimistului care, eliberând Naturile, îşi elibera, de

asemenea, propriul său suflet.

3. Tocmai am spus că Jâbir considera „Balanţa literelor" ca fiind cea mai perfectă dintre toate (cf. şi *infra*, IV, 5). Gnosticii Islamului au amplificat o teorie a gnozei antice, considerând că literele alfabetului, stând la baza Creaţiei, reprezintă materializarea Cuvântului divin (cf. Marcu gnosticul şi gnosticul shă it Moghâra amintit mai sus). Imâmul Ja'far este privit în mod unanim ca iniţiatorul „ştiinţei literelor". Misticii sunniţi au împrumutat-o ei înşişi de la shă îţi, încă din a doua jumătate a secolului al III/IX-lea. Ibn Arabi şi şcoala sa se folosesc din plin de ea. La ismaelieni, speculaţiile asupra Numelui divin corespund celor referitoare la tetragrama din gândirea iudaică.

În special la această „Balanţă a literelor" se referă Jâbir în tratatul pe care îl intitulează *Cartea Gloriosului* (*Kitâb* al-*Măjid*, ei. bibliografie), tratat care, oricât de obscur ar fi, ne revelează cel mai bine legătura doctrinei sale alchimice cu gnoza ismaeliană şi ne face poate să întrevedem secretul legat de persoana sa. Acest tratat analizează amănunţit valoarea şi sensul celor trei litere simbolice *ayn* (simbolizând Imâmul, Tăcutul, *sămit*, Ali); *mâm* (simbolizând profetul, *Nâtiq*, propovăduitorul *sharī'at-ei*, Mohammad); *sân* (care desemnează pe Salmân, *Hojjatul*). S-a remarcat deja mai înainte (pag. 125) că, în funcţie de ordinea de prioritate în care ele sunt aranjate, se obţine ordinea simbolică specifică shlismului duodeciman şi ismaelismului fátimid (*mâm, ayn*, *sân*) sau protoismaelismului (textul *Şapte bătălii ale lui Salmân* din tratatul *Omm* al-*Kitâb*) şi ismaelismului din Alamût *Cayn*, *sân*, *mâm*): în acest al doilea caz există întâietatea lui Salmân, a *Hojjat-\xhn*, asupra lui *mâm*. Această ordine a priorităţii este motivată de Jâbir printr-o aplicare riguroasă a valorii pe care o descoperă Balanţa celor trei litere luate în discuţie.

Cine este *sân-ul*, Gloriosul? în niciun moment Jâbir nu spune că ar fi vorba de Imâmul aşteptat, Elixirul (al-*Iksâr*) care, emanând din spiritul divin, va transfigura

cetatea din lumea de aici (această idee corespunde escatologici ce este specifică întregului shă ism, cel pe care interpreţii occidentali au prea adesea tendinţa de a-l „politiza”). Sfn-ul este Străinul, Expatriatul (*gharâb*), *Yatâm-ul* (orfanul, singuraticul, neasemuitul), cel care prin propriul său efort a găsit calea şi este *adoptatul* Imâmului; cel care arată lumina pură a lui *ayn* (Imâmul) tuturor străinilor ca şi el, Lumina pură ce aboleşte Legea care „torturează” corpurile şi sufletele, Lumină transmisă de la Seth, fiul lui Adam, până la Hristos, de la Hristos la Mohammad în persoana lui Salmân. Or, *Cartea Gloriosului* afirmă că a o înţelege pe ea, adică această carte, şi a înţelege astfel ordinea însăşi a întregului *corpus*, înseamnă a fi *precum* Jâbir însuşi. De altfel, sub simbolul limbii *himyarite* (sud-arabice) şi a unui misterios shaykh care i-o predă, el spune cititorului său:

„Citind *Cartea Morfologiei*, tu vei cunoaşte întâietatea acestui shaykh ca fiind *propria ta întâietate*, o, cititorule! Dumnezeu ştie *că tu eşti el*”.

Persoana lui Jâbir nu este niciun mit, nicio legendă; dar Jâbir este mai mult decât personajul său istoric. Gloriosul este arhetipul; au existat mai mulţi redactori ai *corpus-ului*; fiecare avea să reia într-un mod autentic, sub numele de Jâbir, *gesta* arhetipului.

Această gestă este cea a alchimiei căreia nu-i putem trasa aici evoluţia decât enunţând câteva nume. Mo ayyadoddân Hosayn Toghrâi, celebru poet şi scriitor alchimist din Ispahan (executat în 515/1121); Mohyiddân Ahmad Bûnî (m. 622/1225), care studiase două sute de lucrări jâbiriene. Marele alchimist Aydamor Jaldakī (m. 743/1342 sau 762/1360) se referă în mod frecvent la Jâbir; dintre numeroasele sale lucrări, *Cartea demonstraţiei privind secretele ştiinţei Balanţei* cuprinde patru enorme volume (cartea este preocupată în special de transmutaţia spirituală ce simbolizează cu operaţia alchimică.

Capitolul final al cărţii *Nată îi al-fikar*, intitulat „Visul preotului”, celebrează uniunea lui Hermes cu Natura sa

Perfectă). În Iran, în secolul al XV-lea, un maestru al sufismului din Kerman, Shân Ni matollán Walî, adnotează cu mâna sa exemplarul propriu al unei cărţi de Jaldakī (*Nihăvat al-tâlib*). La limita dintre secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, maeştrii renaşterii sufismului iranian, Nûr Alî-Shân şi Mozaffar Alî-Shân, exprimă la rândul lor, în notaţii alchimice, fazele uniunii mistice. În sfârşit, în şcoala shaykhită, reprezentările alchimice sunt legate de doctrina teosofică a „corpului învierii".

3. Enciclopedia „Fraţilor Purităţii" (Ikhwân al-Safă)

A devenit tradiţional să se traducă titulatura care s-a dat acestei societăţi de gândire, ce şi-a avut centrul la Basra, prin „Fraţii Purităţii şi Prietenii Credinţei" (s-au făcut obiecţii împotriva termenului de „puritate", totuşi sensul cuvântului este corect; el nu înseamnă „castitate" ci se opune lui *kadûra*, impuritate, opacitate. Citindu-le textul, aflăm că ei sunt „Fraţii cu inima curată şi Credincioşi în faţa oricărei încercări"). Ei se înfăţişează, în enciclopedia lor, sub forma unei confrerii ai cărei membri îşi ascund numele. S-a căzut de acord ca textul, aşa cum ne-a parvenit, să fie datat în secolul al IV/X-lea. În plus, prin anumiţi filosofi şi istorici (Tawhâdi, Ibn al-Qifti, Shahrazûrî), cunoaştem numele câtorva colaboratori ai operei: Abû Solaymân Bosti, Moqaddasî, Ali ibn Harûn Zanjânî, Moham. ibn Ahmad Nahrjûrî (sau Mehrjânî), Awfi.

Este vorba de fapt nu de un simplu grup de simpatizanţi shă îţi, ci de o societate de gândire ismaeliană cu totul caracteristică, cu toate că redactarea foarte prudentă face ca acest lucru să fie recunoscut doar de „cel care ştie" Demersul său vizează, desigur, un scop propagandistic, dar ar fi deplasat să ne gândim aici la cuvântul „popular", căci conţinutul nu îi este aşa. Dacă în epocă se distribuiau în mod discret copii ale operei în moschei, aceasta este din cauză că, potrivit pedagogiei ismaeliene, este necesar ca să fie trezit oricine este capabil de a cunoaşte că există ceva deasupra religiei legalitare literale, *sharīʿat-a*, cea care nu este un leac excelent decât

pentru sufletele slabe şi bolnave; este necesar ca oricine este chemat de ea, să fie condus la religia spirituală gnostică pură. Ar fi incorect, şi în acest caz, să vorbim, potrivit obişnuinţelor noastre, de o „conciliere” între religie şi filosofie. Pentru esoterism, există *niveluri de semnificaţie* ce corespund aptitudinilor corespunzătoare ale sufletelor. Pe această idee este fondată organizarea ideală a Fraţilor. Ea constituie, desigur, o încercare de eliberare spirituală, ceea ce nu înseamnă raţionalism sau agnosticim, căci acestea nu ar reprezenta, în concepţia gânditorilor noştri, o „eliberare”. Este vorba de o îndrumare a adeptului înspre o trăire după asemănarea divinului; această filosofie iniţiatică se situează în linia filosofiei profetice.

2. Enciclopedia Fraţilor din Basra tinde deci să înglobeze toate cunoştinţele şi să confere sens eforturilor rasei umane. Ea apare ca fiind constituită din 51 de tratate (ediţiile actuale îi ataşează un al 52-lea, care pare a fi fost adăugat mai târziu; veritabilul al 52-lea tratat va fi semnalat mai jos). Tratatele sunt grupate în patru mari diviziuni: 14 tratează despre propedeutică, matematică şi logică; 17 tratează despre filosofia naturală, inclusiv psihologia; 10 tratează metafizica; 10 (sau 11, cu tratatul adăugat) tratează mistica şi probleme astrologice.

Câteva elemente de provenienţă islamică se grefează pe temele greceşti referitoare la proprietăţile fiecărui număr. Nu este o simplă întâmplare că această enciclopedie, în care aritmologia pitagoreică ocupă un loc considerabil, cuprinde 51 de tratate, şi că 17 tratate (17 X 3 = 51) se ocupă de fizică (numărul 17 joacă de altminteri un rol important şi în gnoza iudaică. În plus, 17 este numărul de persoane care, potrivit gnosticului shă it Moghâra, vor fi înviate în ziua parousiei Imâmului-Mahdi şi fiecăreia dintre acestea îi va fi dată una din cele 17 litere ce compun Numele suprem al lui Dumnezeu. 51 de aleşi mistici, care se adapă din marea lui *Ayn-Mân-Sân*, se trezesc la porţile Harranului, cetatea Sabeenilor, centrul

oriental al şcolii pitagoreice).

Se regăseşte la Fraţi tendinţa, deja evidentă la Jâbir ibn Hayy în de a ridica principiul Balanţei la rangul unui principiu metafizic. Fiecare filosofie şi fiecare ştiinţă, spunea deja Jâbir, sunt o Balanţă; în consecinţă, Balanţa (contemplare a numerelor-idei) este genul superior filosofiei şi oricărui lucru inclus în filosofie. La fel, pentru Fraţii din Basra, fiecare disciplină şi fiecare tehnică îşi au balanţele lor proprii (*mawăzări*) iar „Balanţa supremă" este cea menţionată în Qorân (21/48, în ziua învierii – 21/47 ediţia rom.). Termenul de *Balanţă* îşi primeşte atunci rezonanţa sa specific shă ită şi ismaeliană. Este vorba despre „Balanţa dreaptă" (Qorân 17/37 – 17/35 ed. rom. şi 26/182), despre acest echilibru şi această dreptate pe care le conotează termenul *adl* împreună cu rezonanţa sa filosofică şi religioasă, iar ea va fi opera Imâmului învierii (la aşteptarea căruia se referă credinţa acestor *Ikhwăn*).

3. Fraţii-indică şi constituirea ideală a Ordinului lor. El cuprinde patru grade în funcţie de aptitudinile spirituale ce se dezvoltă odată cu vârsta (ideea pelerinajului la Mekka se transmută în simbol al pelerinajului vieţii). 1) Tinerii de la 15 la 30 de ani, formaţi potrivit legii naturale. 2) Oamenii de la 30 la 40 de ani, instruiţi în înţelepciunea profană şi în cunoaşterea analogică a lucrurilor. 3) Numai începând de la 40 de ani, adeptul devine apt de a fi iniţiat în realitatea spirituală ascunsă sub exotericul *sharīʿat-ei*; modul său decunoaşte re este atunci cel al profeţilor (cf. mai sus, II, A, 5). 4) Dincolo de 50 de ani, el este în măsură să perceapă această realitate spirituală esoterică în totalitatea lucrurilor; modul său de cunoaştere este atunci un mod angelic, stăpânind atât litera lui *Liber mundi* cât şi litera Cărţii revelate. Organizarea acestei ierarhii este fondată exclusiv pe aptitudinea interioară şi rangul spiritual, într-un context în care sunt expuse „ritualul şi calendarul filosofilor". Este o combinaţie tipică de concepţii sabeene şi de concepţii ismaeliene. Se poate înţelege din cele spuse până acum că Fraţii, ca şi

predecesorii lor, sunt expuşi vicisitudinilor şi persecuţiilor care îi vizează pe oamenii lui Dumnezeu în timpul unui „ciclu de ocultare” (*dawr al-satr*).

4. De asemenea, orice îndoială asupra filiaţiilor lor ismaeliene este eliminată atunci când se citeşte marele „Tratat 164

recapitulativ” (al-*Risâlat al-jâmi a*), care constituie veritabilul al 52-lea Tratat al Enciclopediei. Acest tratat dezvăluie esenţa problemelor tratate în Enciclopedie; el se deschide cu o istorie a lui Adam (sensul esoteric al ieşirii sale din Paradis) care este tocmai cea rezumată mai sus (pag. 107 şi urm.). Tradiţia ismaeliană atribuie acest tratat celui de al doilea dintre cei trei „Imâmi secreţi” (sau clandestini, *Imâm mastûr*), intermediari între Mohammad ibn Isma al (fiul Imâmului Isma al, eponimul ismaelienilor) şi Obaydallah, fondatorul dinastiei fátimide (născut în 260/874. Conf, *supra* pag. 117: aşa cum se ştie, ramurile duodecimană şi ismaeliană ale shlismului se separă începând de la al VII-lea Imâm. A nu se confunda, reamintim încă o dată, „clandestinitatea” în care au trăit Imâmii intermediari evocaţi aici, cu noţiunea de *ghaybat*, ocultarea celui de al XII-lea Imâm din imâmism). Imâmul Ahmad (strănepotul Imâmului Ismă al) trebuie să fi atins maturitatea la confluenţa dintre secolele al II/VIII-lea şi al III/IX-lea. Tradiţia ismaeliană îl consideră de asemenea şi ca autor (sau coordonator) al Enciclopediei *Ikhwân-ilor*. Pentru a rezolva dificultatea cronologică, s-ar putea admite, aşa cum face W. Ivanow, că a existat, încă din timpul Imâmului, nucleul operei care, prin amplificări succesive, trebuia să devină enciclopedia acestor *Rasa îl Ikhwân* al-*Safă*.

Cât despre atitudinea ortodoxiei sunnite faţă de Fraţi şi enciclopedia lor, este suficient să amintim că în 559/1150 califul Mostanjid a poruncit să fie arse toate exemplarele din bibliotecile publice şi particulare (împreună cu lucrările lui Avicenna!). Totuşi, opera a supravieţuit; a fost tradusă în persană şi în turcă. Ea a

avut o influenţă enormă asupra tuturor gânditorilor şi misticilor Islamului.

4. Rhazès (Râzi), medic şi filosof

1. Medic renumit, filosof foarte personal, „puternică personalitate" iraniană, Mohammad ibn Zakarâvă Râzi s-a născut spre 250/864 la Ray (la doisprezece kilometri în sudul actualului Teheran). A călătorit mult; se ştie că a fost director al spitalului din Ray şi a exercitat aceeaşi funcţie la Baghdând. A murit la Ray în 313/925 sau 320/932. Atât pentru a aminti această origine (Ray = Ragha din Avesta, Raghès sau Rhagès a grecilor) cât şi pentru a-l distinge de numeroşi alţi „Râzi" (originari din Ray), este de preferat ca el să fie desemnat aici sub numele de *Rhazès*, pe care îl datorează traducerilor latine medievale din lucrările sale medicale şi sub care el a fost celebru în întreg Occidentul Evului Mediu. Opera sa ştiinţifică a fost multă vreme singura cunoscută; ea vizează în principal medicina şi alchimia. Cât despre opera filosofică (Rhazès trecea drept pitagorician), ea a fost considerată vreme îndelungată ca fiind în întregime pierdută. Însă, datorită cunoaşterii progresive a operelor ismaeliene, ea a putut fi reconstituită prin efortul lui Paul Kraus (11 extrase din lucrări, reunite de el într-un volum, Cairo, 1939).

2. Trebuie remarcat, într-adevăr, că toţi autorii ismaelieni au polemizat cu el, începând cu contemporanul şi compatriotul său Abû Hâtim Râzi. Au urmat mai apoi polemicile postume: Mohammad Sorkh din Nâshâpour (comentând *qasâda* maestrului său Abul-Haytham Gorgânî), apoi Hamând Kermâni, apoi Nâsir-e Khosraw. Lucru care ne-a adus citate lungi şi preţioase din lucrări altminteri pierdute. Ne-am putea gândi *a priori* că aceşti iranieni de înaltă cultură aveau toate motivele să se înţeleagă între ei, căci aveau, de fapt, aceiaşi adversari, adică pe scolasticii şi literaliştii Islamului „ortodox" şi pe toţi pietiştii inamici ai cercetării filosofice. Cu toate acestea, ei nu servesc aceeaşi cauză. Este adevărat însă că oponenţii sunt vrednici unul de celălalt. Înfruntându-i pe

ismaelieni, Rhazès nu înfruntă nici literalişti pioşi, nici adversari fanatici ai filosofiei; dimpotrivă, este vorba aici de persoane care-şi revendică la rândul lor (cu impetuozitatea şi vigoarea lui Nâsir-e Khosraw, de exemplu) drepturile gândirii filosofice.

Căutând motivele acestei opoziţii, îi găsim un prim simptom în concepţia pe care Rhazès o are despre alchimie. Indiferent dacă a cunoscut sau nu pe Jâbir, concepţia sa este diferită. Dacă avem în vedere conexiunea alchimiei jâbriene cu gnoza ismaeliană, putem presimţi că la Rhazès subaprecierea „ştiinţei Balanţei" trebuie să implice ignorarea, dacă nu chiar ostilitatea, faţă de principiul fundamental alta wfl-ului, în legătură cu care am amintit mai sus că operaţia alchimică reprezenta o aplicaţie eminentă a sa. Se explică atunci tendinţa generală a lui Rhazès de a refuza explicaţiile esoterice şi simbolice oferite fenomenelor Naturii. Există aici două tipuri de percepţie asupra lumii, care se înfruntă. Dar, în măsura în care im autor nu-şi epuizează niciodată semnificaţia propriei sale opere, nu au lipsit unele eforturi (la pseudoMajrâti, de exemplu, în cartea sa *Rotbat al-hakâm*) pentru a apropia alchimia lui Jâbir de cea a lui Rhazès.

3. Se pot reţine ca principale teme în privinţa cărora ismaelienii atacă poziţiile lui Rhazès următoarele: timpul, Natura, Sufletul, profeţia. Atacul vizează mai întâi teza cea mai caracteristică a filosofiei lui Rhazès, adică afirmarea celor Cinci Principii eterne: Demirgul, Sufletul universal, *Materia prima*, Spaţiul şi Timpul. Abû Hâtim Râzi ne-a lăsat, într-una din cărţile sale, protocolul unei discuţii destinate să limpezească o primă problemă: nu există oare o contradicţie atunci când se face din Timp un principiu etern? Marele interes al discuţiei este acela de a ne face arătat, la Rhazès, distincţia între un *timp măsurat* prin mişcarea Cerului şi un *timp nemăsurat*, independent de cer şi chiar de Suflet, de vreme ce el se raportează la un plan al universului superior Sufletului (Nâsir-e Khosraw îl

completează: timpul înseamnă eternitatea măsurată prin mişcările Cerului; eternitatea reprezintă timpul nemăsurat, deci fără început şi fără sfârşit).

Discuţia nu are succes, cei doi interlocutori nediscutând despre acelaşi timp. Distincţia făcută de Rhazès între timp *absolut* şi timp *limitat* corespunde, în terminologia neoplatonicianului Produs, distincţiei între timpul *separat* şi timpul *non-separat* şi ea evocă diferenţierea făcută în cosmologia zervânită a vechiului Iran, între „timpul fără liman" şi „timpul de stăpânire îndelungată". Asupra acestei probleme, Bârûnî ne comunică faptul că Rhazès era tributar unui vechi filosof iranian din secolul al III/IX-lea, Transhahrî, a cărui operă, din păcate, nu ne este cunoscută decât prin câteva citate. Era şi el o „personalitate puternică" de vreme ce, potrivit lui Bârûnî, Transhahrî respinsese toate religiile existente, pentru a-şi crea una personală. Nâsir-e Khosraw îi face, la rândul său, elogiul cel mai viu.

4. În filosofia Naturii, mai precis în ceea ce priveşte această ştiinţă desemnată în mod tradiţional drept „ştiinţă a proprietăţilor naturale ale lucrurilor", în prima parte a cărţii pe care i-o consacră, Rhazès declară că filosofii fizicieni au spus lucruri excelente:

„Totuşi, ei nu au spus nimic referitor la proprietatea naturală însăşi; ei doar au constatat pur şi simplu că ea există. Nimeni nu a tratat despre agentul cauzal, nu a scos în evidentă motivaţiile, temeiul. Astfel, cauza nu constituie deloc un obiect care să ne poată fi cunoscut".

Este o mărturisire de neputinţă, pe care o evidenţiază şi teosoful ismaelian Mohammad Sorkh din Nâshâpour:

„Putem avea încredere în Rhazès, scrie el, în domeniul medicinei; în ceea ce priveşte restul nu mai putem să-l urmăm".

Concepţia pe care el i-o opune o întâlneşte pe cea a lui Nâsir-e Khosraw şi ea reprezintă de fapt însăşi filosofia ismaeliană despre Natură. Natura se naşte în Materie

printr-o contemplaţie pe care Sufletul o proiectează în aceasta, tot aşa cum Sufletul purcede în fiinţă printr-o contemplaţie a Inteligenţei îndreptate spre sine. Sufletul este în acest sens copilul Inteligenţei; tot aşa, Natura este copilul Sufletului, este elevul şi discipolul lui. De aceea, ea poate acţiona, poate produce acte care vor imita acţiunea Sufletului şi, în consecinţă, ea poate fi principiu al mişcării (ceea ce nega Rhazès). Natura este *speculum Animae*. De unde rezultă că frumuseţea naturală este ea însăşi o frumuseţe spirituală şi ştiinţa proprietăţilor naturale ale lucrurilor va fi practicată ca o ştiinţă a Sufletului. Întâlnim astfel aici conceptul ştiinţei jâbiriene şi Rhazès este lăsat cu mult în urmă.

5. Ceea ce avem aici constituie în fond două concepţii diferite despre Suflet şi despre istoria gnostică a Sufletului. Pesimismul lui Rhazès este altul decât pesimismul ismaelian. Drama sufletului a fost configurată de Rhazès într-o istorie simbolică care i-a consacrat reputaţia de a fi un criptomaniheist şi care prezintă incontestabil o evidentă reminiscenţă gnostică. Sufletul a avut dorinţa arzătoare de a pătrunde în această lume, fără să prevadă că el ar angrena Materia în mişcări tumultuoase şi dezordonate şi va fi frustrat de scopul său. Astfel, Sufletul lumii devine captivul nefericit al acestei lumi. Atunci, din substanţa propriei sale divinităţi, Creatorul trimite Inteligenţa *(LIAql*, *Noûs*) pentru a trezi sufletul din letargie şi a-i arăta că nu aici este patria sa. De unde, misiunea filosofilor şi eliberarea sufletelor prin filosofie, de vreme ce tocmai prin aceasta Sufletul ajunge să cunoască lumea care este a sa.

Pentru a înţelege răspunsul ismaelienilor, adesea vehement, la această gnoză a lui Rhazès, trebuie avută în vedere propria lor gnoză (*supra*, II, B), cea care „povesteşte” triumful repurtat asupra lui însuşi de al treilea înger al Plerômei, îngerul umanităţii, devenit al Zecelea prin greşeala sa, şi demiurg al acestei lumi fizice pentru a-i ajuta pe ai săi să se elibereze. La fel, Nâsir-e

Khosraw îi răspunde lui Rhazès că a doua ipostază a Plerômei, Sufletul, nu a „căzut” în Natură pentru a produce în aceasta Formele; el nu a trebuit decât să-şi proiecteze contemplaţia în această Natură şi *physis-ul* activ s-a manifestat aici. Cele care au fost victima acestei căderi sunt sufletele parţiale individuale, *membre* ale Plerômei sale, evident, dar de care ea este distinctă. Oare nu ei îi încredinţează sufletul Aristotel însuşi, în finalul lucrării *Liber de Porno*, „ca stăpânului peste sufletele filosofilor”? Cum s-ar reduce oare *Anima mundi* doar la colectivitatea sufletelor parţiale? Natura, pentru ismaelian, este *speculum Animae*. Sufletul are nevoie de Natură ca de organul său propriu, pentru a se cunoaşte pe sine şi a ajunge la sine. O fiinţă în situaţia de a se cunoaşte pe sine, de a ajunge la sine, postulează o dualitate în fiinţa sa. Dar această dualitate nu reprezintă Răul. Natura nu este Răul; ea este instrumentul care permite să se reducă un Rău survenit anterior ei, în preeternitate (diferenţa între gnoza ismaeliană şi cea a lui Rhazès este foarte clară). Această lege a fiinţei este cea care comandă ritmul ciclurilor şi al perioadelor lumii; ea este secretul escatologici şi deci secretul perioadelor profeţiei.

6. Atingem aici esenţa antagonismului luat în discuţie: anti-profetismul lui Rhazès. El îi cheamă la datorie pe filosofi, pentru a trezi sufletele căzute în letargie. Ismaelianul răspunde că trezirea acestor suflete, în lumea de aici, este peste puterea filosofilor. E nevoie de cuvântul profeţilor. Oare gruparea filosofilor nu a fost cel mai adesea ignorată de mase, ridiculizată de puteri? Rhazès consideră că sufletele nesalvate prin filosofie rătăcesc după moarte prin lume; ele sunt demonii care seduc pe oameni prin orgoliu şi îi fac câteodată să se creadă profeţi. Rhazès se manifestă cu o violenţă nemaipomenită împotriva imposturii „demonice” a profeţilor (influenţând poate faimosul pamflet *Despre cei trei Impostori*, atât de gustat de raţionalişti în Occident după Frederic al II-lea de Hohenstaufen). Dar atunci,

întreabă ismaelianul, de ce oare fiecare dintre profeţi a fost hărţuit, torturat, persecutat de neamul lui Iblâs, demonii cu faţă umană împotriva cărora toţi profeţii au luptat?

Rhazès proclamă cu impetuozitate un „egalitarism" ireductibil. Toţi oamenii sunt egali; este de neconceput ca Dumnezeu să-i scoată în evidenţă pe unii pentru a le încredinţa misiunea profetică. Aceasta nu poate avea deci decât consecinţe dezastruoase: războaiele şi masacrele dezlănţuite în numele dogmelor şi al credinţelor fade. Ismaelianul răspunde că este vorba tocmai de încercarea de a-i conducere pe oameni dincolo de litera dogmelor. Dacă oamenii s-ar fi dovedit capabili să accepte şi să înţeleagă exegeza spirituală exoterică (*ta wâl*), ei ar fi văzut că religiile se ridică fiecare la nivelul ei, fără să existe nicio dispută. Şi apoi, Rhazès, oricât de egalitar ar fi, nu pretinde oare chiar el însuşi că este un maestru şi un călăuzitor? Nu afirmă el că a descoperit ceea ce predecesorii săi ignorau? Şi filosofii, la rândul lor, nu sunt şi ei sunt în dezacord unii cu alţii? Nu au minţit ei niciodată, nu au săvârşit ei nicio eroare? Rhazès are această superbă replică:

„Nu este vorba nici de minciună şi nici de eroare. Fiecare dintre ei a depus eforturi şi, ca urmare a eforturilor sale, s-a plasat pe calea adevărului".

(Căutarea adevărului este mai preţioasă decât adevărul, va spune mai târziu Lessing).

Extremul interes al acestei *disputatio* constă în faptul că opoziţia ce apare aici nu este o banală opoziţie între raţionalism, filosofie şi teologie, în sensul curent sau confesional al termenului. Ea constituie o opoziţie mult mai radicală între un spirit religios esoteric, iniţiatic şi o voinţă ostilă faţă de tot ceea ce implică acest spirit. Frenezia egalitară a lui Rhazès este cu atât mai tenace cu cât se reîntoarce tocmai împotriva sa, căci el îşi conştientizează perfect superioritatea, în faţa sa, el are ca oponenţi nu teologi sau doctori ai Legii şi nici filosofi pioşi ce fac pace

cu aceştia, ci oameni care posedă un sentiment iniţiatic, şi conştientizează că adevărul spiritual nu poate fi înţeles şi asumat integral decât de o elită, singura care care este în măsură să facă acest lucru. Emisarul ismaelian (*da i-ul*) nu predică într-o piaţă publică; el alege şi cheamă individ cu individ. Există adevăruri spirituale care conferă unei elite elanul spre *învierile* (*qiyâmât*) sale. Majoritatea oamenilor, din motive ce depăşesc condiţia lor din lumea de aici, nu le pot cunoaşte însă decât formularea lor verbală şi ei pot găsi aici pretext pentru *insurecţii* generatoare de tiranii cu mult mai dăunătoare decât cele ale tuturor *sharīʿat-elor* Profeţilor.

De altfel, acesta constituie însuşi sensul integral al acestui Islam desemnat ca „Islam esoteric”, aşa cum ne apare el sub lumina în care este analizat la începutul prezentului studiu, împreună cu această „filosofie profetică” pe care numai shăismul era în măsură să o elaboreze. Antagonismul între Rhazès şi ismaelieni este unul din marile momente ale gândirii în Islam.

5. Filosofia limbajului

Există acum, în ansamblul gândirii islamice, un domeniu pe cât de original pe atât de atractiv, în care regăsim aplicate liniile de forţă studiate până aici. Încă înainte de era Hegirei, unii sirieni şi persani studiaseră hermeneutica (*peri hermeneias*) lui Aristotel, revăzută de stoici şi neoplatonicieni. Prietenia lui Ibn al-Moqaffa, celebrul convertit al mazdeismului, cu gramaticianul Khalâl (m. 791), avea să-i faciliteze acestuia tot ceea ce exista în pehlevi (iraniana medie) referitor la gramatică şi la logică. Totuşi, structura proprie limbilor semitice oferea meditaţiei filosofice teme noi şi inepuizabile. Tradiţia arabă urcă originea ştiinţei gramaticale la primul Imâm al shăismului, Ali ibn Abī Tâlib. De fapt, opera lui Sibûyeh (arabii vocalizează Sibawaih), care era un elev al lui Khalâl, ne prezintă un sistem gramatical complet şi încheiat, care a putut fi comparat cu Canonul lui Avicenna pentru medicină. Este uimitor faptul că cel care a dus la

bun sfârşit acest edificiu al gramaticii arabe este un iranian (Sibûyeh, m. 169/786, are mormântul la Shârâz, în Fârs, adică Persida).

Primele dezvoltări rămân pentru noi ascunse în întuneric. Ceea ce contează pentru istoria filosofiei este să vedem cum s-au dezvoltat pe această temelie, pe parcursul întregului secol al III/IX-lea, eforturile şcolilor din Basra şi Koufa. În antagonismul lor, ele constituie cu adevărat două filosofii, două percepţii asupra universului, care se înfruntă în profunzime.

2. Pentru şcoala din Basra, limbajul este o oglindă care reflectă în mod fidel fenomenele, obiectele şi conceptele. Aici trebuie să fie observate deci aceleaşi legi ca şi în gândire, în natură şi în viaţă. De unde rezultă că fiecare sunet, fiecare cuvânt, fiecare frază trebuie să fie riguros fondate, în ceea ce priveşte varietatea formelor lor şi a poziţiilor pe care le ocupă. Evidenţierea relaţiei reciproce dintre limbaj şi intelect a fost scopul principal, cel mai dificil de altfel, al şcolii gramaticienilor din Basra. Trebuia ca întregul limbaj să fie introdus în categoriile raţionale şi logice, să i se arate legile, şi să se demonstreze că derogările şi abaterile nu erau decât aparente, avându-şi motivaţia lor raţională. Fără a separa morfologia de sintaxă, gramaticienii arabi subordonează întregul limbaj, întocmai ca şi natura, logica şi societatea, unor legi de o validitate universală; aceleaşi legi acţionează peste tot.

Bineînţeles, limba vie vorbită, cu diversitatea sa abundentă, rezistă acestei teleologii universale şi comite disonanţe. Din acest motiv, reconstrucţia unei scheme gramaticale era o sarcină foarte complexă; trebuia să se ţină seama de neregularitatea lucrurilor. Demersul lor urmărea înainte de toate să degajeze formele fundamentale (paradigma, schema, *asî*). Gramaticienii din Basra se considerau îndreptăţiţi să reţină doar aceste forme şi să le respingă pe toate cele care nu se puteau justifica printr-o explicaţie raţională. Chiar dacă, într-un mod cu totul special, câteva sunt recunoscute, totuşi ei

consideră nu este permis să se formeze, prin analogie, alte forme pe baza acestui tip de forme izolate şi aberante.

3. În opoziţie evidentă cu această superbă rigoare, şcoala din Koufa va dezvolta un tip de ştiinţă a limbajului asemănător acestui tip de ştiinţă shâită analizat mai sus (*supra*, IV, 1), ce manifestă un gust pronunţat pentru seriile „anomalistice”. De altfel, Koufa era pe atunci locul prin excelenţă în care fermenta germenele shă it. Pentru şcoala din Koufa, tradiţia, cu întreaga sa bogăţie şi diversitate abundentă, trecea drept prima şi principala sursă a gramaticii. Şcoala admite, de asemenea, legea analogiei, dar cu condiţia ca ea să nu impună sacrificarea formelor atestate în tradiţie. De aceea, s-a putut spune că, în comparaţie cu sistemul riguros al şcolii din Basra, cel a gramaticienilor din Koufa era ca şi inexistent. El constituie mai degrabă o sumă de decizii particulare, pronunţate în faţa fiecărui caz, pentru că fiecare caz devine un caz de speţă. Există simultan oroarea faţă de legile generale, de motivaţiile uniforme, şi gustul pentru diversitate, justificând individualul, excepţionalul, forma unică. Pentru că se preocupau, la rândul lor, de stabilirea paradigmelor, a schemelor primitive, ei le vor multiplica indefinit pe acestea din urmă. Gramaticienii din Basra respingeau orice formă a cărei anomalie nu putea fi motivată raţional. Cei din Koufa nu aveau de făcut această alegere în tradiţia pe care o aprobau ca sursă a gramaticii. Orice formă întâlnită în vechea limbă arabă preislamică şi în literatură, din simplul fapt că ea îi atesta existenţa, putea fi recunoscută ca fiind fondată şi având valoare normativă. Fiecare excepţie devine un *ASL* sau, mai degrabă, noţiunea de excepţie îşi pierde sensul.

Gotthold Weil (ale cărui pertinente analize tocmai le-am rezumat aici) propunea să se compare opoziţia dintre şcolile din Basra şi din Koufa cu opoziţia dintre şcoala din Alexandria şi cea din Pergam, cu lupta dintre „analogişti” şi „anomalişti” Punerea în paralel nu vizează, este adevărat, decât atitudinile spirituale, căci materialul

lingvistic diferă esenţial de o parte şi de alta. În plus, lupta dintre gramaticienii greci era o treabă ce se petrecea între savanţi. În Islam, miza luptei era gravă; nu numai că ea afecta deciziile dreptului, ale ştiinţei canonice, dar de ea putea depinde interpretarea unui pasaj din Qorân, a unei tradiţii religioase. Tocmai am subliniat legătura dintre spiritul şcolii din Koufa şi un anumit tip de ştiinţă shă ită; să mai subliniem încă, aşa cum deja am mai făcut, afinitatea cu un tip de ştiinţă stoică, înţeleasă ca „hermeneutică a individualului”. Că, în cele din urmă, a prevalat spiritul şcolii din Basra, aceasta reprezintă simptomul a ceva ce depăşește cu mult simplul domeniu al filosofiei limbajului.

4. Pe de altă parte, ar fi incomplet să o luăm în considerare, în Islam şi în epocă, doar prin cele două şcoli amintite mai sus. „Balanţa literelor” a lui Jâbir, al cărei principiu l-am semnalat înainte (IV, 2), reprezintă, sub un alt aspect şi prin influenţa pe care a avut-o, un element esenţial al acestei filosofii a limbajului. Acest alt aspect este cel prin care teoria jâbiriană îşi arăta afilierea la tradiţia gnostică a Islamului, ea însăşi tributară deopotrivă gnozei antice şi tradiţiei neo-pitagoreice. S-a semnalat deja cât de apropiată este teoria shă itului gnostic Moghâra de cea a lui Marcu gnosticul (trupul la *Aletheia* compunându-se din literele alfabetului). În vechiul tratat persan *Omm* al-*Kitâb* (cf. mai sus, pag. 96 şi urm.), formele şi ordinea literelor sunt un indiciu al ierarhiei fiinţelor celeste şi al Imâmilor shlismului (un acelaşi sens era acordat literelor enigmatice puse la începutul anumitor sure ale Qorânului). La fel, întreaga tradiţie îl consideră pe Imâmul Ja’far ca iniţiator al ştiinţei literelor, *jafr*. Mult mai târziu, Bûnî (m. 622/1225) emitea aceste consideraţii: /

„Să ştii că secretele lui Dumnezeu şi obiectele ştiinţei sale, realităţile subtile şi realităţile dense, lucrurile din lumea de dincolo şi lucrurile de aici, sunt de două feluri: numerele şi literele. Secretele literelor sunt în numere, şi epifaniile numerelor sunt în litere. Numerele sunt

realităţile de dincolo, aparţinând entităţilor spirituale. Literele aparţin cercului realităţilor materiale şi a devenirii".

Or, ştiinţa literelor, *jafr*, se bazează esenţialmente pe *permutare*. Cu certitudine, permutarea rădăcinilor arabe era practicată în primele cercuri shâite gnostice şi învăţătura lor este cea pe care o prelungeşte doctrina Balanţei. Am văzut mai sus (IV, 2) un exemplu de aplicare a ei în *Cartea Gloriosului* de Jâbir. Validitatea acţiunii ce operează în acest fel asupra rădăcinilor se bazează întotdeauna pe principiul jâbirian enunţat mai sus şi care este în general ismaelian: unindu-se cu Natura (care este pentru Nâsir-e Khosraw *speculum Animae*) sufletul lumii comunică acestei Naturi armonia sa proprie; ea creează corpuri supuse numărului şi cantităţii (această temă este, de asemenea, expusă cu claritate de Abû Ya qûb Sejestânî). Tot la fel, Sufletul îşi exprimă armonia în interiorul ei, deopotrivă în *limbaj* şi în *muzică*. Acest lucru postulează că există un raport strâns între structura corpurilor şi structura limbajului (la fel, muzica este concordanţa dintre sunetul armonios şi atingerea sau lovirea coardei). De aceea, Jâbir respinge ideea că limbajul poate rezulta dintr-o instituţie sau dintr-o convenţie; limbajul nu este un accident. Nu o instituţie este cea care îl explică; el derivă dintr-o intenţie a Sufletului lumii.

5. Iată de ce, datorită chiar aspectului său gnostic, Balanţa jâbiriană a literelor ca filosofie a limbajului reconduce la preocupările gramaticienilor filosofi evocaţi mai sus. Este ceea ce tot regretatul Paul Kraus a arătat în mod admirabil, în consideraţiile care se vor rezuma aici. Ceea ce cunoaştem din transmiterea filosofiei greceşti la gânditorii Islamului ne permite să corelăm în mod direct, în această problemă, speculaţiile lui Jâbir cu cele ale lui Platon. Paul Kraus a evidenţiat ceea ce există comun între Balanţa jâbiriană pe de o parte, presupunând analiza cuvintelor limbajului şi, pe de altă parte, *Cratylos* (în care filosofia limbajului, pe care Platon o face expusă prin

Socrate, se bazează pe principii asemănătoare cu cele ale lui Jâbir) şi *Timaios* (unde compară elementele fizice cu silabele literelor). Aceeaşi tendinţă deci, de ambele părţi, de a restitui cuvântul primitiv (*ASL*, arhetipul, *Urwort*), a cărui structură ar reproduce cu exactitate pe cea a lucrului desemnat. Demersul lui Jâbir, care va împrumuta aproape toate materialele sale gramaticienilor arabi, depăşeşte totuşi cadrul restrâns al gramaticii (acelaşi lucru se întâmplă şi în cazul antagonismului dintre Basra şi Koufa). Este vorba de demersul prin care Jâbir şi-a fixat atenţia asupra permutărilor de consoane care compun rădăcinile (biliterele, triliterele, quadriliterele, cvintiliterele).

Trebuie să se ţină seama de faptul că, dată fiind starea „rădăcinilor rigide şi abstracte" în semitică, disecţia cuvintelor se operează aici mai uşor decât în greacă (deoarece scrierea arabă nu notează decât consoanele, silaba nu mai are rolul intermediar între literă şi cuvânt, în felul silabei greceşti, strâns legată de notarea vocalei). Rezultă de aici că cea mai parte a rădăcinilor obţinute prin permutare există efectiv, astfel că speculaţiile lui Jâbir întâlnesc aici pe cele ale gramaticienilor arabi înşişi, care vor fi tentaţi „să ridice principiul permutării literelor la rangul unei noi discipline lingvistice, singura în măsură să elucideze înrudirea etimologică a cuvintelor". Este vorba de acest efort care sfârşeşte în ceea ce se numeşte „etimologia superioară" (*ishtiqâq akbar*), adică „teoria care reuneşte într-o singură şi aceeaşi semnificaţie toate permutările posibile ale unei rădăcini unice". Ea a fost opera lui Ibn Jinnî (m. 392/1001), filolog dar în acelaşi timp şi teolog şi filosof, care a transformat profund edificiul limbii arabe.

6. Aceste speculaţii, facilitate de structura limbilor semitice, au avut o asemenea importanţă în gândirea teosofică şi mistică a secolelor care au urmat, încât trebuia să arătăm aici când şi cum s-au pus temeliile lor. De altfel, problemele referitoare la scriere şi la limbă au reţinut atenţia unor eminenţi filosofi. Ahmad ibn Tayyib Sarakhshî,

discipolul lui al-Kindi, deja amintit aici, a inventat un alfabet fonetic din 40 de litere pentru a servi la transcrierea limbilor străine (persană, siriacă, greacă). Fârâbî (*infra*, V, 2), care a studiat gramatica cu filologul Ibn al-Sarrâj, pe care l-a învăţat în schimb logica şi teoria muzicală, pune în evidenţă legile de care ascultă „limbile tuturor naţiilor" şi stabileşte legătura între lingvistică *Cilm al-lisân*) şi logică. Vedem cum apare, la Abû Hamza Ispahânî, termenul de „filosofi gramaticieni".

(*falâsifat al-nahwây în*), servind la desemnarea acestor filosofi pentru care logica devine un fel de gramatică internaţională. Toate aceste eforturi, suscitate de complexitatea lingvistică a civilizaţiei musulmane, sunt un aspect original şi esenţial, destul de puţin observat, al filosofiei în Islam.

6. Bârûnî

1. În decursul secolelor al IV/X-lea şi al V/XI-lea, care au constituit, în Islam, o epocă de aur pentru matematică şi ştiinţele naturale, una din figurile cele mai proeminente este cea a lui Abû Rayhân Mohammad ibn Ahmad Bârûnî (sau Berûnî, după vocalizarea veche). Lucrările sale inestimabile, atât în istorie, cât şi în religie comparată, cronologie, matematică şi astronomie au fost renumite în Orient şi în Occident. El aparţinea la ceea ce s-a numit „Iranul exterior", fiind născut în 362/973, aproape de oraşul Khwârezm (Khorasmia), unde şi-a petrecut prima parte a vieţii, studiind diferitele ştiinţe, în special matematica, pentru care a avut ca maestru pe Abû Nase al-Mansûr. Mai târziu, călătoriile sale îl vor conduce la Gorgan şi în alte cetăţi ale Iranului. După cucerirea Khwârezmului de către Mahmûd din Ghazna, Bârûnî, alăturându-se acestuia, l-a însoţit în expediţia sa de cucerire a Indiei. Abû Rayhân s-a întors mai târziu în Ghazna, unde şi-a petrecut restul vieţii în studiu, şi a murit în 421/1030.

2. Aventura sângeroasă a lui Mahmûd în India a avut totuşi această contraparte, ca să spunem aşa, şi anume

faptul că savantul târât în urma lui a strâns aici materialele ce vor duce la elaborarea unei capodopere. Marea carte a lui Bârûnî despre India este fără asemănare în Islamul epocii. Lucrare de primă mână, ea a rămas sursa a ceea ce s-a scris mai apoi despre religiile şi filosofiile Indiei (autorul pune aici în evidenţă armonia pe care o constată între filosofia platonico-pitagoriciană, înţelepciunea indiană şi anumite concepţii ale sufismului în Islam).

Ca lucrări de o importanţă capitală mai trebuie să citäm aici *Cronologia vechilor popoare*, care rămâne o lucrare unică; enormul tratat de matematică, astronomie şi astrologie, 177

redactat de el în arabă şi în persană la sfârşitul vieţii sale (*Kitâb* al-*Tafhâm*, ed. Homâyî, Teheran, 1940), lucrare care, vreme de mai multe secole, a fost *text-book-ul* în aceste domenii. Lucrarea sa *Kitâb al-jamâhir* este cel mai vechi tratat de mineralogie redactat în arabă; şi aici, Bârûnî face dovada unei documentări extraordinare, înglobând literatura mineralogică a Greciei şi Indiei, la fel ca şi cea a Iranului şi a Islamului. Mai este de menţionat *Kitâb* al-*Tahdând*, despre geografie, împreună cu monumentalul *Qânûn* al-*Mas ûdi*, care reprezintă pentru cosmografie şi cronologie echivalentul a ceea ce este *Qânûn-ul* lui Avicenna pentru medicină şi căruia nu i-a lipsit decât să fie tradus în latină pentru a atinge aceeaşi celebritate ca cel din urmă. Mai trebuie menţionat încă un tratat de farmacologie (*Kitâb* al-*Saydală*), câteva tratate de mai mică întindere, precum şi un schimb de întrebări şi răspunsuri cu Avicenna asupra principiilor filosofiei naturale a peripateticienilor. Multe dintre lucrările sale, printre care şi tratate filosofice sunt din păcate pierdute.

3. Corespondenţa schimbată cu Avicenna atestă faptul că Bârûnî nu a fost numai fondatorul geodeziei, un matematician şi un astronom desăvârşit, un geograf şi un lingvist ci, în aceeaşi măsură, şi un filosof. Tendinţa sa profundă înclina, în filosofia naturală, mai degrabă spre

observaţie şi inducţie şi spre o încercare de a lua atitudine împotriva mai multor teze ale filosofiei aristotelice, adoptând şi câteva din perspectivele lui Rhazès; el s-a străduit chiar să redacteze un catalog al lucrărilor acestuia, a cărui doctrină despre filosofia naturală o admira, deşi se opunea concepţiilor sale religioase (*supra*, IV, 4).

De asemenea, trebuie să remarcăm la Bârûnî o „filosofie a istoriei", care apare în fundalul mai multor lucrări ale sale, înţelegând natura anumitor fosile şi natura sedimentară a terenurilor pietroase pe care le observase, el se convinsese că în perioadele anterioare se produseseră mari cataclisme, lăsând mări şi lacuri în locul uscatului. Transpunând această observaţie în planul istoriei umane, el a ajuns să presupună existenţa unor perioade analoage cu ceea ce reprezintă *Yuga* în concepţia indiană. Convingerea sa era că, în cursul fiecărei perioade, umanitatea se lasă antrenată într-o degradare şi un materialism care se agravează întotdeauna din ce în ce mai mult, până când un mare cataclism distruge civilizaţia şi când Dumnezeu trimite un nou profet, pentru a inaugura o nouă perioadă a istoriei. Există între această concepţie şi cea profesată, în aceeaşi perioadă, de gnoza ismaeliană, o legătură evidentă, care rămâne de aprofundat.

7. Khwârezmî

Trebuie măcar să menţionăm aici pe un compatriot şi contemporan al lui Bârûnî, adică pe Mohammad ibn Yûsof Katib Khwârezmî (m. 387/997), celebru printr-o vastă enciclopedie intitulată *Mafâtih al – olûm* (*Cheile ştiinţelor*, ed. van Vloten, Leiden, 1895). Ea este divizată în două mari părţi: prima tratează unele ştiinţe islamice (dreptul canonic, *Kalăm-vi* sau dialectica, gramatica, scrierea, prozodia, tradiţiile). A doua tratează succesiv logica, filosofia, medicina, aritmetica, geometria, astronomia, muzica şi chimia.

8. Ibn al-Haytham

1. La începutul secolului al V/XI-lea, întâlnim pe unul

dintre cei mai eminenţi matematicieni şi fizicieni din întregul Ev Mediu: Abû Alt Mohammad ibn al-Hasan ibn al-Haytham (*Alhazen* al scolasticilor latini), supranumit *Ptolemeus secundus*. Se născuse la Basra, şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii la Cairo şi a murit în 430/1038, în vârstă de 76 de ani. Prea încrezător în aplicarea practică a cunoştinţelor sale matematice, el a presupus că ar putea regulariza inundaţiile provocate de creşterea Nilului. Chemat de al VI-lea calif fátimid, al-Hâkim (386/996 – 411/1021) pentru a realiza acest lucru, el şi-a dat repede seama de zădărnicia eforturilor sale. Căzut în dizgraţie, s-a dedicat în singurătate operei sale ştiinţifice, până la moartea sa.

Rolul său a fost considerabil în fizica celestă şi în astronomie, în optică şi în ştiinţa perspectivei. Presupoziţiile sale filosofice ar trebui să fie scoase la iveală într-un mod sistematic, căci el avea o mare cultură filosofică, citind cu atenţie pe Aristotel şi Galen (opera sa filosofică este, din păcate, pierdută sau încă inedită, precum Kitāb *thamarat al-hikma*, *Rodul filosofiei*).

2. Inovaţia sa în teoria astronomică poate fi evidenţiată în felul următor. Multă vreme, astronomii orientali nu se preocupaseră, într-o măsură mai mare decât a făcut-o Ptolemeu în *Almagesta*, de definirea conceptului de Sfere celeste. Aşa a fost cazul lui Abu l – Abbâs Fergânî (*Alfraganus* al latinilor din Evul Mediu), astronom iranian din Transoxiana (sec. al IX-lea, cf. *supra*, I, 2) sau al lui Abû ‘Abdillah Mohammad al-Battânî (*Albategnius*), care era originar din Harran şi a cărui familie profesase religia sabeenilor. Ei se limitau la a considera Sferele sub aspectul lor matematic de cercuri ideale reprezentând mişcarea corpurilor celeste.

Totuşi, savantul astronom sabeean Thâbit ibn Qorra a compus un tratat în care atribuia cerurilor o constituţie fizică ce se putea acorda cu sistemul lui Ptolemeu. Mai apoi, Ibn al-Haytham a fost primul care a introdus în consideraţiile astronomice pure conceptul aristotelician de

Sfere celeste. Extremul interes al situaţiei este că, pe de o parte, problema se punea la Ibn al-Haytham în termeni de fizică celestă (ca fizică esenţialmente calitativă), urmându-i lui Ptolemeu din *Hypotheses Planetarum* care, la rândul său, recurgea la o fizică celestă dedusă din natura substanţei care formează cerul şi, în fapt, substituia fizica lui Aristotel din de *Caelo* cu cea proprie. Însă, pe de altă parte, o fizică celestă ptolemaică, satisfăcând teoria epiciclurilor şi a concentricelor, ruina pur şi simplu fizica celestă a lui Aristotel. Aceasta din urmă postulează, într-adevăr, un sistem de sfere homocentrice, având drept centru comun centrul Pământului.

Acolo unde în Islam se pretinde că fizica peripatetică este suficientă sau se slăveşte restaurarea peripatetismului pur, nu poate exista decât o luptă foarte aprinsă împotriva doctrinelor ptolemaice. Aşa a fost cazul în Andaluzia, unde această luptă a produs sistemul lui al-Bitrogi (*Alpetragius* al latinilor), care a îndeplinit aşteptările lui Averroes şi care, până în secolul al XVI-lea, va încerca să se substituie sistemului lui Ptolemeu (cf., şi *infra*, VIII, 3). În fondul său, problema este una esenţialmente filosofică (este o problemă de filosofie a *Weltanschauungen*) căci este vorba, înainte de toate, de două percepţii asupra lumii, de două sentimente diferite asupra universului şi asupra *situs-ului* în univers. Cum, şi de o parte şi de cealaltă, se fixa numărul Inteligenţelor angelice motrice ale Cerurilor în funcţie de numărul de Sfere în mişcarea cărora se descompunea mişcarea totală a fiecărei planete, „descentralizarea” operată de sistemul lui Ptolemeu avea de asemenea repercusiuni şi asupra angelologie! Acelaşi efect îl avea şi postularea unei a IX-a Sfere, aşa cum face Ibn al-Haytam, pe urmele alexandrinilor şi a neoplatonicul Simplicius. Existenţa acestei a IX-a sfere se impunea din momentul în care se accepta precesia echinocţiilor; ea este Sfera Sferelor (*falak al-aflâk*), Sfera învăluitoare, lipsită de astre, mişcată de mişcarea diurnă de la est la vest pe care ea o comunică ansamblului universului nostru.

Peripateticienii, la fel ca ortodocşii riguroşi ai Islamului din Andaluzia, vor rezerva, din motive diferite, o primire similar de ostilă acestei fizici celeste. Un discipol al lui Maimonide, asistând în 1192 la incinerarea bibliotecii unui medic ce trecea drept ateu, vede aruncat în flăcări, de mâinile unui *faqân* pios, un exemplar al astronomiei lui Ibn al-Haytham. În schimb, filosofii *Ishraqâyûni* din Iran (*infra*, VII) nu s-au putut mulţumi cu o singură Sferă unică (a opta) pentru multitudinea de astre fixe. Totuşi, în cazul lor, departe ca angelologia să le fi limitat astronomia, tocmai „dimensiunile" înseşi ale angelologie! lor sunt cele care le oferă spaţiile nelimitate ale unei astronomii care, deşi face să explodeze schemele tradiţionale, nu depopulează prin aceasta spaţiile infinite de „prezenţele" lor spirituale.

3. Tocmai această conexiune cu teoria fiinţelor spirituale se lasă percepută în rolul jucat de tratatul de optică al lui Ibn al-Haytham, pe care întregul Ev Mediu l-a citit sub numele de *Perspectiva* lui Alhazen (*Opticae Thesaurus* în şapte cărţi, plus tratatul de *Crepusculis*, asupra refracţiilor atmosferice, prima ed. 1542). Ibn al-Haytham este privit ca fiind autorul soluţiei la problema ce constă în găsirea punctului de reflexie pe o oglindă sferică, locul obiectului şi cel al ochiului fiind date. În orice caz, teoria sa despre percepţia optică, implicând un proces care nu poate fi atribuit numai activităţii facultăţilor de percepţie sensibilă, a avut o influenţă considerabilă. S-a putut spune că în Occident, ierarhiile lui Dionisie Areopagitul şi optica lui Ibn al-Haytham, teoria iluminărilor ierarhice şi metafizica luminii, erau în strânsă corelaţie (E. Gilson). Se poate face aceeaşi observaţie şi în ceea ce priveşte „teosofia orientală" a lui Sohravardī (*infra*, VII), articulată în mod esenţial pe o metafizică a luminii şi pe un sistem de ierarhii angelice care provine deopotrivă din neoplatonismul tardiv şi din teosofia mazdeeană a Persiei vechi. Există ceva comun în conceptul de lumină la un Sohravardī şi la un Robert Grosseteste. La

fel, ceva comun se poate percepe şi atunci când Roger Bacon, care datorează aici totul lui Alhazen, face din *Perspectivă* ştiinţa fundamentală între ştiinţele Naturii şi care, aplicând luminii exemplele geometrice, face din acestea tot atâtea simboluri. Şi de o parte şi de cealaltă se poate vorbi de o metodă esoterică de interpretare spirituală a legilor opticii şi a perspectivei, interpretare fondată pe o aceeaşi cosmogonie a luminii. Se poate atunci admite validitatea acestor diagrame care indică ceva în genul unei topografii a universurilor spirituale.

9. Shâhmardân Râzi

La confluenţa secolelor al V/XI-lea şi al VI/XII-lea, Shâhmardân ibn Abă l-Khayr Râzi (adică originar din Ray) a fost unul dintre marii astronomi şi fizicieni ai Iranului. El a trăit în special în nord-est, la Gorgan şi Astarâbând. Se semnalează două lucrări ale sale: *Grădina astronomilor* (*Rawdat al-monajjimân*) şi o interesantă enciclopedie de ştiinţe naturale în limba persană (*Nozhat-nâmeh Alai*) în care se găseşte, printre altele, o lungă biografie a lui Jâbir ibn Hayy în

V. FILOSOFII ELENIZANŢI

Preambul

Este vorba de gruparea acelor *falâsifa* (pluralul de la *faylasûf*, transcrierea arabă a grecescului *philosophas*), singura care este luată în considerare atunci când se doreşte o limitare a rolului filosofiei în Islam. Ceea ce a precedat ne dispensează să insistăm aici asupra faptului că o astfel de limitare este cu totul abuzivă şi că ea rezultă dintr-o idee preconceptă. Este dificil de trasat limitele exacte între utilizarea termenului *falsafa* (filosofie) şi cea a termenului *kikmat ilâhâya* (*theosophia*). Dar, se pare că după Sohravardī se preferă din ce în ce mai mult acest ultim termen pentru a desemna doctrina înţeleptului complet, deopotrivă filosof şi mistic.

Cât despre *falâsifa*, se va aminti că ei dispuneau în arabă de un ansamblu al lucrărilor lui Aristotel şi ale comentatorilor săi, de texte ale lui Platon şi Galen. Totuşi,

în cazul unor lucrări precum pseudo*Theologia* lui Aristotel sau *Cartea Binelui Pur* (cf. *supra*, I, 2), gânditorii noştri se găseau în prezenţa unui Aristotel de fapt neo-platonician. Cu toate că termenul de *Mashshă un* (echivalent literal al cuvântului „peripateticieni”) a fost folosit în mod curent în arabă, unde el contrastează cu *Ishraqâyun* („platonicienii”, *infra*, VII), cei pe care îi desemnează nu sunt, de fapt, decât „neo-platonicieni ai Islamului”. A existat, cu siguranţă, o reacţie „peripatetică” în Andaluzia, sub conducerea lui Averroes; ea făcuse front comun atât împotriva neoplatonismului avicennian cât şi împotriva criticii teologice a lui Ghazâlî. Dar nici peripatetismul său nu era absolut pur.

În orice caz, Occidentul este cel care a fructificat averroismul în vreme ce în Orient, în special în Iran, inspiraţia neoplatonică a rămas fundamentală. Ea l-a ajutat pe Sohravardī să-şi realizeze proiectul său de restaurare a teosofiei din vechea Persie preislamică; ea s-a aliat spontan gnozei lui Ibn Arabi şi metafizicii sufismului, ca şi învăţăturii tradiţionale a Imâmilor shlismului (cu Haydar Amolî, Ibn Abī Jomhûr în secolele al XIV-lea şi al XV-lea). Întreg acest ansamblu se întâlneşte în şcoala din Ispahan, în timpul Renaşterii safavide (sec. al XVI-lea), în operele monumentale ale lui Mâr Dâmând, Mollă Sadră, Qâzi să-id Qommî (sec. al XVI-lea), la elevii elevilor lor, până în şcoala shaykhită. Există o linie de gândire ce conduce la instaurarea unei structuri bine conturate. Nimic nu ne autorizează să pronunţăm cuvântul facil de „sincretism”, aşa cum prea adesea se face în grabă, fie pentru a discredita o doctrină, fie pentru a disimula stânjeneala pe care o provoacă un dogmatism nemărturisit.

1. Al-Kindi şi elevii săi

1. Abû Yûsuf ibn Ishaq al-Kindi este primul din această grupare de filosofi ale căror opere, în parte, aveau să supravieţuiască. Se născuse la Koufa, spre 185/796, într-o familie aristocratică arabă a tribului Kindah, din Arabia de Sud, ceea ce i-a adus şi titulatura onorifică de

„filosof al arabilor”. Tatăl său era guvernator de Basra, unde el şi-a petrecut întreaga sa copilărie şi a primit cea dintâi educaţie. Vine mai apoi la Baghdând, unde se bucură de patronajul califilor abbasizi al-Ma’mûn şi al-Mo’tasim (218/833 – 277/842). Fiul acestuia din urmă, prinţul Ahmad, a fost prietenul şi mecena lui al-Kindi, care i-a dedicat mai multe dintre tratatele sale. Dar, în timpul califatului lui al-Motawakkil (232/847 – 247/861), al-Kindi a căzut în dizgraţie, ca şi prietenii săi mo taziliţii. A murit în singurătate, la Baghdând, spre 260/873 (anul naşterii lui al-Ash’arî, an în care începe, pentru shă ism, „ocultarea minoră” a celui de al XII-lea Imâm).

Filosoful nostru s-a amestecat la Baghdând în mişcarea ştiinţifică favorizată de traducerile textelor greceşti în arabă. El, personal, nu ar putea fi considerat un traducător al textelor antice dar, aristocrat bogat, face să muncească pentru el numeroşi colaboratori şi traducători creştini; adesea, el 184

„Retuşa” traducerile în ceea ce privea termenii arabi care-i încurcau pe aceştia din urmă. Aşa a fost tradusă pentru el celebra *Théologie* atribuită lui Aristotel, de către ‘Abdol-Masân al-Himsî (adică din Emesa, cf. *supra*, I, 2); această carte a avut o influenţă profundă asupra gândirii sale. În plus, au fost traduse pentru el *Geografia* lui Ptolemeu şi o parte din *Metafizica* lui Aristotel, de către Eustatios. Mai mult de 260 titluri de lucrări sunt trecute sub numele lui al-Kindi în Catalogul (*Fihrist*) lui Ibn al-Nadâm; din păcate, cea mai mare parte dintre ele s-a pierdut.

2. Se cunoşteau din el în Occident în special câteva tratate traduse în latină în Evul Mediu: *Tradus de erroribus philosophorum*, *De Quinque Essentiis* (Materie, Formă, mişcare, spaţiu, timp), *De Somno et visione*, *De intelledu*. Din fericire, acum câţiva ani, s-au regăsit în Istanbul treizeci dintre tratatele sale, dintre care, de atunci, o parte a fost editată; între altele tratatul *Despre filosofia primă*, tratatul Despre *clasificarea cărţilor lui*

Aristotel şi originalul arab al tratatului Despre *intelect*, care a avut o importanţă aparte pentru gnoseologia urmaşilor săi.

Lucrările existente ale lui al-Kindi ni-l arată deci, contrar la ceea ce unii biografi din Islam, Shahrazûrî de exemplu, au scris despre el, nu doar ca un matematician şi un geometru, ci şi ca un filosof, în sensul plenar pe care acest cuvânt îl avea pe atunci. Al-Kindi s-a interesat de metafizică, la fel ca şi de astronomie şi astrologie, muzică, aritmetică şi geometrie. Cunoaştem un tratat al său referitor la cele „cinci corpuri platoniciene", intitulat *Despre motivul pentru care cei Vechi au pus în legătură cele cinci figuri cu Elementele*. El este interesat de diferitele ramuri ale ştiinţelor naturale, farmacologia de exemplu. Tratatul său *Despre cunoaşterea tăriilor medicamentelor compuse* prezintă afinităţi cu ideile lui Jâbir despre gradele de intensitate ale Naturilor (*supra*, IV, 2). Pe scurt, el ilustrează foarte bine acest tip de filosof cu deschidere universală, aşa cum vor fi mai târziu Fârâbî, Avicenna, Nasâr Tûsî şi mulţi alţii.

3. Deşi a întreţinut relaţii strânse cu mo taziliţii (*supra*, III, A) care, înaintea domniei lui Motawakkil, se bucurau de favorurile curţii abbaside, al-Kindi nu făcea totuşi parte din gruparea lor; demersul său era cu totul altul decât cel al dialecticienilor *Kalâm-ului*. El era călăuzit de sentimentul unui acord fundamental între căutarea filosofică şi revelaţia profetică. Demersul său se acordă cu cel al acestei filosofii profetice schiţate mai sus (cap. II) şi despre care am afirmat că este expresia filosofică autentică a unei religii profetice precum Islamul. Al-Kindi este convins că doctrine precum creaţia lumii *ex nihilo*, învierea corporală şi profeţia nu-şi au deloc ca sursă şi nici ca garant dialectica raţională. De aceea, gnoseologia sa distinge între o ştiinţă umană *Cilm însăni*) cuprinzând logica, *quadrivium-ul* şi filosofia, şi o ştiinţă divină *Cilm ilăhî*), care nu este revelată decât profeţilor. Totuşi, este vorba întotdeauna aici de două forme sau grade de

cunoaştere, care nu sunt nicidecum în opoziţie ci în armonie perfectă. De asemenea, în tratatul său asupra duratei imperiului arab, filosoful nostru prevede pentru acest imperiu o durată de 693 de ani, prin calcule împrumutate atât din ştiinţele greceşti, în special din astrologie, cât şi din interpretarea textului Coranului.

Acceptând ideea de creaţie *ex nihilo*, al-Kindi consideră întemeierea (*ibilă*) lumii mai degrabă ca un act al lui Dumnezeu decât ca o emanaţie; numai după ce stabilise că prima Inteligenţă depinde de Actul voinţei divine, el acceptă ideea de emanaţie a Inteligenţelor ierarhice după modelul neoplatonicienilor (această schemă corespunde perfect celei din cosmogonia ismaeliană). La fel, el distinge între lumea activităţii divine şi lumea activităţii Naturii, care este cea a devenirii şi a schimbării.

4. Sub anumite aspecte, doctrinele filosofice ale lui al-Kindi urcă la Ioan Philoponul, tot aşa cum, prin alte aspecte, ele se leagă de şcoala neoplatonicienilor din Athena. Distincţia pe care o face al-Kindi între substanţe prime şi substanţe secunde, credinţa sa în validitatea astrologiei, interesul său pentru ştiinţele oculte, distincţia pe care o stabileşte între un adevăr filosofic raţional şi un adevăr revelat pe care îl înţelege cam în felul acelei *ars hieratica* a ultimilor néoplatonicieni acestea sunt tot atâtea elemente comune între „filosoful arabilor” şi néoplatonicieni precum Produs; ele oferă de asemenea câteva asemănări cu sabeenii din Harran.

Pe lângă *Theologin* atribuită lui Aristotel, al-Kindi a fost influenţat de asemenea şi de Alexandru din Aphrodisia, al cărui comentariu asupra cărţii *De anima* i-a inspirat, în propriul său tratat *De intellectu* (*Fă l – aql*), cvadrupla diviziune a intelectului ce va avea mai apoi o influenţă considerabilă, care va pune multe probleme şi va primi soluţii diferite atât la filosofii musulmani cât şi la filosofii creştini. Într-o anumită măsură, el a fost influenţat şi de neopitagorism, în ceea ce priveşte importanţa pe care a acordat-o matematicii. *Fihrist* citează un tratat de-al său

referitor la necesitatea de a studia matematica pentru a stăpâni filosof ia. Aceste influenţe se integrează în perspectiva generală a Islamului, adevărurile acestuia fiind considerate de al-Kindi ca tot atâtea lămpi ce luminează calea filosofului. El este considerat, pe bună dreptate, drept un pionier, primul dintre „peripateticieni”, în sensul particular pe care acest cuvânt îl primeşte, aşa cum am mai spus, în filosofia Islamului. Occidentul latin l-a cunoscut atât ca filosof, prin cele câteva tratate citate mai sus, cât şi ca matematician şi maestru în astrologie. Jérôme Cardan, în cartea sa *De subtilitate* (lib. XVI), spune despre el că a fost una din cele douăsprezece figuri intelectuale ale istoriei umane care au avut cea mai mare influentă.

5. El a avut colaboratori (au fost evocaţi mai sus) şi discipoli. Doi sunt bactrieni: Abû Mash-ar Balkhî, astrolog binecunoscut, şi Abû Zayd Balkhî, filosof liber cugetător, care nu se temea de scandal susţinând că Numele divine care se întâlnesc în Qorân sunt împrumutate din siriacă!

Cel mai celebru dintre elevii săi a fost Ahmad ibn Tayyib Sarakhshî (adică originar din Sarakhsh, în Khorassan, la actuala frontieră între Iran şi Turkmenistan). Născut spre 218/833, mort în 286/899, Sarakhshî este o figură captivantă, lucrările sale, astăzi pierdute, sunt cunoscute datorită numeroasele citate care s-au făcut din ele pe ici pe colo (cf. *supra* IV, 1). S-a semnalat mai sus (IV, 5) inventarea de către el a unui alfabet fonetic, explicat în amănunt de Abû Hamza Ispahâni. Lui i se datorează, în ceea ce priveşte apelativele care servesc la desemnarea stoicilor în arabă, o informaţie cu atât mai preţioasă cu cât amintirea stoicilor este cam vagă în tradiţia islamică. Aceasta nu împiedică însă, aşa cum am amintit de mai multe ori, ca un număr considerabil de idei de provenienţă stoică să fi fost introduse devreme şi să fi jucat un rol foarte important în toate curentele antiperipateticiene. Stoicii sunt desemnaţi când ca *ashâb al-riwâq* sau *riwâqâyûn* (cuvântul *riwâq* înseamnă galerie, peristil);

când ca *ashâb al-ostowân* (cuvântul *ostowân* semnifică portic, *stoa*) când ca *ashâb al-mazâll* (pluralul de la *mazalla*, cort, ceea ce, în traducerile latine medievale, a dat *philosophi tabernaculorurul*). Sarakhshî diversifică aceste trei denumiri, făcând caz de o tradiţie potrivit căreia cei trei termeni se referă la trei şcoli: primii predau la Alexandria, cei secunzi la Baalbek şi ultimii în Antiohia. O întreagă monografie ar fi necesară aici. Teoria Elementelor a lui Jâbir presupune o interpretare stoicizantă a datelor peripatetice. Sohravardī este privit câteodată drept un *riwâqî*. În sfârşit, s-a văzut mai sus (I, 1) că la'far Kashfi omologa poziţia stoică cu cea a exegeţilor spirituali ai Qorânului.

2. Al-Fârâbî

1. Abû Nase Mohammad ibn Mohammad ibn Tarkhân ibn Uzalagh al-Fârâbî s-a născut la Wisij, aproape de Fârâb în Transoxiana, în 259/872, deci la aproape un an înaintea decesului lui al-Kindi la Baghdând. Era dintr-o familie de notabili iar tatăl său condusese un comandament militar la curtea Şamanizilor. Dar, asemenea predecesorului său al-Kindi, al cărui exemplu îl urmează, biografia sa este puţin cunoscută în detaliu. Încă de tânăr, a venit la Baghdând unde a avut ca prim îndrumător un creştin, Yohanna ibn Haylam. Apoi a studiat aici logica, gramatica, filosofia, muzica, matematica şi ştiinţele. Că a cunoscut turca şi persana rezultă din lucrările sale (legenda spune că în afară de arabă el ar fi cunoscut 70 de limbi!). Treptat, el dobândeşte această măiestrie care îi aduce renumele de *Magister secundus* (Aristotel fiind *Magister primus*) şi îl face să fie privit ca primul mare filosof musulman. Şi totul indică, conform unei opinii curente în Iran, că acest mare filosof era shă it. Într-adevăr, îl vedem în 330/941 părăsind Baghdâdul şi mergând la Alep unde se bucură de protecţia dinastiei shâite a Hamdânizilor, Sayfoddawleh Hamdânî având pentru el o extremă veneraţie. Această protecţie shă ită specială nu este o întâmplare. Ea îşi primeşte întregul său sens dacă se scoate în evidenţă ceea ce are în comun

„filosofia profetică” a lui Fârâbî cu cea expusă mai sus (cap. II), fondată pe învăţătura Imâmilor shăismului. După popasul său la Alep, Fârâbî a mai făcut câteva călătorii, a mers până la Cairo şi a murit la Damasc în 339/950, la vârsta de 80 de ani.

Acest mare filosof era un spirit profund religios şi un mistic. El trăia în cea mai mare simplitate şi purta chiar veşmântul sufiţilor. Natură esenţialmente contemplativă, el se ţinea departe de mondenităţi. În schimb, îi plăcea să participe la adunări muzicale, fiind el însuşi un interpret remarcabil. A lăsat o mare carte „despre muzică”, unde se atestă cunoştinţele sale matematice şi care este fără îndoială expunerea cea mai importantă a teoriei muzicale în Evul Mediu. Şi, fără ca aceasta să se datoreze unui optimism superficial, filosoful muzician căuta şi percepea un *acord* între Platon şi Aristotel (cel din *Théologie*) precum şi între filosofie şi religia profetică. Se pare că sentimentul profund al lui *Magister secundus* a purces din această idee, şi anume că înţelepciunea începuse prin a exista la caldeeni în Mesopotamia; de aici se transferase în Egipt, apoi în Grecia, unde ea fusese aşternută cu timpul în scris – şi că lui, personal, îi revenea sarcina de a readuce această înţelepciune în ţara care fusese originea sa.

2. Lucrările sale, foarte numeroase, cuprind (sau cuprindeau) comentarii asupra *corpus-vkui* aristotelic: Organonul, Fizica, Meteorologia, Metafizica, Etica Nicomahică, care acum sunt pierdute. Se pot cita aici doar câteva dintre principalele sale lucrări (cf. bibliografie): marele tratat despre *Acordul între doctrinele celor doi înţelepţi, Platon şi Aristotel*; tratatul despre *Scopul diferitelor cărţi ale Metafizicii lui Aristotel*; analiza *Dialogurilor* lui Platon; tratatul „despre ceea ce trebuie ştiut înainte de a studia filosofia”, o introducere în filosofia lui Aristotel; tratatul *De scientiis* (*Ih să al – olum*) care a avut una dintre cele mai mari influenţe asupra teoriei clasificării ştiinţelor în scolastica occidentală; tratatul *De*

intellectu et intellecto semnalat mai sus; *Nestematele înţelepciunii* (*Fosûs al-hikam*), care a fost cel mai atent studiat în Orient. În sfârşit, grupa tratatelor referitoare la ceea ce s-a convenit a se numi „filosofia politică” a lui Fârâbî, înainte de toate *Tratatul despre opiniile membrilor Cetăţii perfecte* (sau ai Cetăţii ideale); *Cartea guvernării Cetăţii*; *Cartea ajungerii la fericire*; un comentariu asupra *Legilor* lui Platon.

Tocmai s-a amintit de *Nestematele înţelepciunii*. Nu există niciun motiv serios pentru a pune la îndoială autenticitatea acestui tratat. Confuzia unei culegeri publicate cândva la Cairo, care a editat o parte a acestui tratat sub numele lui Avicenna şi sub un alt titlu nu are nicio raţiune critică. Paul Kraus considera că atitudinea lui Fârâbî era de fapt anti-mistică, că nici stilul, nici conţinutul *Nestematelor* nu se acordau cu restul operei şi că teoria sa despre profeţie era exclusiv „politică”.

Or, se poate constata că terminologia sufismului este răspândită aproape peste tot în opera lui Fârâbî; că există, altundeva decât în *Nestemate*, un text care se face ecoul faimoasei evocări a extazului plotinian din cartea *Teologiei* („De multe ori, deşteptându-mă eu din trup, revenit la mine însumi”); că teoria iluminativă a lui Fârâbî conţine un element mistic incontestabil, cu condiţia să se admită că mistica nu postulează în mod necesar *ittihâd* (fuziunea unitivă) între intelectul uman şi Inteligenţa agentă, căci şi *ittisăl* (atingere, conjuncţie fără identificare) reprezintă o experienţă mistică. Tot la fel, Avicenna şi Sohravardī sunt de acord cu Fârâbî în a refuza *ittihâd*, pentru că ea antrenează consecinţe contradictorii. Se mai poate constata că nu este dificil de sesizat legătura dintre „misticismul” lui Fârâbî şi ansamblul doctrinei sale; nu există între ele nici ruptură şi nici discordantă. Dacă se remarcă în *Nestemate* utilizarea unor termeni de provenienţă ismaeliană (comuni de altminteri întregii gnoze sau *irfân*), acest lucru, departe de a-i infirma autenticitatea, nu face decât să ne ateste una dintre

sursele sale de inspiraţie, exact cea care pune în consonanţă filosofia sa profetică cu profetologia shăismului. În sfârşit, este abuziv să se „politizeze”, în sensul modern al cuvântului, doctrina sa despre Cetatea ideală; ea nu are nimic din ceea ce numim un „program politic”. Această perspectivă trebuie să fie alăturată excelentei expuneri de ansamblu pe care M. Ibrahim Madkour a oferit-o cândva doctrinei filosofice a lui al-Fârâbî.

3. Nu putem aici să scoatem în evidenţă decât trei elemente ale acestei doctrine filosofice. În primul rând, ei îi datorăm teza care stabileşte o distincţie nu doar logică ci şi metafizică între esenţă şi existenţă în fiinţele create. Existenta nu este un caracter constitutiv al esenţei; ea este un predicat, un accident al acesteia. Este o teză care, s-a spus adesea, a făcut carieră în istoria metafizicii. Avicenna, Sohravardī şi atâţia alţii vor profesa la rândul lor o metafizică a esenţelor. A trebuit să aşteptăm până la Mollā Sadrā Shârâzi, în secolul al XVI-lea, pentru ca să se producă o răsturnare decisivă a situaţiei. Mollā Sadrā va afirma prioritatea lui *a exista* şi va da o versiune „existenţială” metafizicii *Ishraq-uhxi*. În această concepţie referitoare la fiinţă îşi are originea distincţia dintre Fiinţa cu necesitate fiinţă şi fiinţa posibilă, care nu poate exista prin sine deoarece existenţa şi non-existenţa sa sunt indiferente, dar care se transformă în fiinţă necesară datorită faptului că existenţa îi este dată de un altul, mai precis de Fiinţa Necesară. Această teză, care va avea o atât de mare importanţă la Avicenna, a fost expusă pentru întâia oară, dar într-un mod mai concis, de către Fârâbî.

4. Aceeaşi observaţie este de făcut pentru o a doua doctrină caracteristică, cea a teoriei Inteligenţei şi a procesiunii Inteligenţelor, comandată, potrivit lui Fârâbî, de principiul *Ex Uno non fit nisi unum* (acest principiu va fi pus în discuţie de Nasâr Tûsî, care se inspiră, fără să o spună, din schema procesiunii Luminilor pure a lui Sohravardī). Emanaţia primei Inteligenţe pornind de la

prima Fiinţă, cele trei acte ale sale de contemplaţie care se repetă rând pe rând la fiecare dintre Inteligenţele ierarhice, zămislind de fiecare dată triada unei noi Inteligenţe, a unui nou Suflet şi a unui nou Cer, până la a X-a Inteligenţă – acest proces cosmogonic va fi chiar cel descris şi amplificat de Avicenna. Primele Esenţe divine, astrele-zei la Aristotel, devin la Fârâbî „Inteligenţe separate". Să fie oare Avicenna primul care le va da numele de „îngeri", trezind suspiciunea unui Ghazâlî care nu regăseşte cu exactitate aici imaginea îngerului qorânic? Aceste forme arhanghelice creatoare ruinează cumva monoteismul? Fără îndoială că da, dacă este vorba de versiunea *exoterică* a monoteismului şi de dogmatica ce îl susţine. În schimb, gânditorii esoterişti şi mistici au arătat neîncetat că, sub forma sa exoterică, monoteismul cade tocmai în idolatria metafizică de care pretinde a fugi. Fârâbî este contemporanul primilor mari gânditori ismaelieni. Dacă se compară cu cea a esoterismului ismaelian, teoria sa despre cele Zece Inteligenţe se arată sub o nouă lumină. Analizând pe scurt (*supra* II B, 1, 2) structura plerômei celor Zece la ismaelienii din tradiţia fătimidă, am arătat că se distinge de schema filosofilor noştri emanaţionişti prin faptul că ea consideră Principiul ca Super-fiinţă, dincolo de fiinţă şi de nefiinţă, Emanaţia neîncepând decât de la prima Inteligenţă. În plus, cosmogonia ismaeliană conţine un element dramatic care lipseşte în schema lui Fârâbî şi Avicenna.

Totuşi, figura celui de-al X-lea înger (Adamul celest) al ismaelismului corespunde perfect celei de-a X-a Inteligenţe care, la filosofii noştri, se numeşte Inteligenţa agentă *(LIAql fa" al)*. Această corespondenţă ne face să înţelegem mai bine, în cele din urmă, rolul acesteia în profetologia lui Fârâbî, pentru că atât în teoria sa despre Inteligenţă cât şi în cea despre înţeleptul-profet, Fârâbî este ceva mai mult decât un „filosof elenizant" O comparaţie propusă de el a făcut carieră; toată lumea a repetat-o mai apoi:

„Inteligenţa agentă este pentru intelectul posibil al omului ceea ce este soarele pentru ochi, căruia vederea îi rămâne în potenţă atâta timp cât el se află în întuneric”.

Această Inteligenţă, cea care în ierarhia fiinţelor este fiinţa spirituală cea mai apropiată de deasupra omului şi a lumii oamenilor, este întotdeauna în act. Ea este numită „Donatorul Formelor” (*Wihib al-sowar*, *Dator formarum*) pentru că ea iradiază asupra materiilor formele lor şi asupra intelectului uman în potenţă cunoaşterea acestor forme.

Acest intelect uman se subdivizează în intelect teoretic sau contemplativ şi intelect practic. Intelectul teoretic trece prin trei stări: el este intelect posibil sau în potenţă faţă de cunoaştere; el este intelect în act, în timp ce o dobândeşte; este intelect dobândit, atunci când el a obţinut-o. Tocmai aici apare ceva nou în gnoseologia fârâbiană. În pofida denumirii, intelectul dobândit *Caql mostafând*, *intelle*ctus *adeptus*) nu poate fi confundat cu *Noûs epiktetos* al lui Alexandru din Aphrodisia, unde este vorba de o stare intermediară între intelectul în potenţă şi intelectul în act. Pentru Fârâbî el reprezintă starea superioară a intelectului uman, stare în care acesta poate primi, prin intuiţie şi iluminare, Formele pe care le radiază în el Inteligenţa agentă, fără a trece prin intermedierea simţurilor. Pe scurt, noţiunea de Inteligenţă agentă, la fel ca şi cea de intelect dobândit, indică la Fârâbî altceva decât aristotelismul pur şi anume influenţa cărţii *Teologiei*, odată cu care pătrund toate elementele neoplatoniciene.

5. Şi iată că acest filosof elenizant ni se înfăţişează şi într-o a treia perspectivă: teoria despre profetism, care este încununarea operei sale. Teoria sa despre „Cetatea perfectă” poartă o amprentă grecească prin inspiraţia sa platoniciană, dar ea răspunde aspiraţiilor filosofice şi mistice ale unui filosof al Islamului. Se vorbeşte adesea despre ea ca de „politica” lui Fârâbî. În realitate, Fârâbî nu era nicidecum ceea ce numim astăzi un „om de acţiune”; el nu a cunoscut niciodată îndeaproape problemele publice.

„Politica” sa se bazează pe ansamblul cosmologiei şi psihologiei sale; ea este inseparabilă de acestea. Tocmai de aceea, noţiunea sa de „Cetate perfectă” vizează întregul pământ locuit de oameni, *oikoumene*. Ea nu este un program politic „actual”. Filosofia sa aşa-zis politică poate mai degrabă să fie desemnată drept o filosofie profetică.

Figura care o domină, cea a conducătorului Cetăţii ideale, profetul, *Imâmul*, pune în evidenţă – la fel ca şi deznodământul concepţiei în lumea de dincolo – inspiraţia mistică a lui Fârâbî. Aici sunt foarte multe de spus. Profetologia sa prezintă anumite aspecte esenţiale care sunt comune şi filosofiei profetice a shlismului (*supra* II). Această constatare şi consecinţele sale nu pot fi din păcate dezvoltate aici. Argumentele prin care el fondează necesitatea existenţei profeţilor, trăsăturile care definesc fiinţa interioară a profetului, călăuzitorul, Imâmul, corespund celor pe care, aşa cum am văzut, profetologia shă ită le-a fondat pe baza învăţăturii sfinţilor Imâmi. În timpul vieţii sale, profetullegislator este totodată şi Imâmul. După profet se deschide ciclul Imâmatului (sau ciclul *walāyat-ei*, nume pe care îl poartă în perioada islamică *nobowwat-a*, sau profeţia simplă, care nu ne legiferează o *sharīʿat*). Or, chiar dacă, potrivit lui al-Fârâbî, înţeleptul-profet stabileşte „legi” (*nawâmâs*), acest lucru nu se referă cu siguranţă la o *sharīʿat* în sensul strict teologic al cuvântului. împreunarea celor două profetologii oferă atunci o nouă perspectivă asupra modului în care din înţeleptul platonician, guvernator-filosof al Cetăţii ideale, se face un *Imam*.

6. Pe de altă parte, s-a văzut că profetologia shă ită culminează într-o gnoseologie care face distincţie între modul de cunoaştere al Profetului şi cel al Imâmului. În mod asemănător, la Fârâbi, Imâmul-profet, conducătorul Cetăţii perfecte, trebuie să ajungă la gradul suprem al fericirii umane, care constă în uniunea cu Inteligenţa agentă, într-adevăr, din această uniune decurge orice revelaţie profetică şi orice inspiraţie. Aşa cum s-a semnalat

deja, nu este vorba aici de o fuziune unitivă sau de o identificare (*ittihâd*) ci de o atingere şi o împreunare (*ittisâl*). Deci, să avem clar în vedere că, în opoziţie cu înţeleptul lui Platon, care trebuie să recoboare din contemplarea inteligibilelor pentru a se ocupa de problemele publice, înţeleptul lui Fârâbî trebuie să se unească cu fiinţele spirituale; funcţia sa principală este tocmai aceea de a atrage pe cetăţeni spre acest obiectiv, pentru că de această uniune depinde fericirea absolută. Cetatea ideală întrevăzută de Fârâbî este mai degrabă aceea a „sfinţilor din zilele de pe urmă"; ea corespunde unei stări de lucruri care, potrivit escatologici shâite, va fi realizată pe pământ în timpul parousiei Imâmului ascuns, care pregăteşte învierea. Mai putem oare conferi atunci „politicii" lui Fârâbî sensul pe care îl dăm astăzi acestui cuvânt?

În schimb, se poate spune, pe bună dreptate, referitor la „prinţul" căruia Fârâbî îi conferă toate virtuţile umane şi 194

filosofice, că este un „Platon îmbrăcat cu mantia profetului Mohammad". Sau, mai precis, trebuie spus, odată cu Fârâbî, că uniunea cu Inteligenţa agentă se poate înfăptui prin intelect; este cazul filosofului, pentru că această uniune este sursa tuturor cunoştinţelor filosofice. Dar, această uniune se poate realiza şi prin imaginaţie, şi ea devine atunci sursa revelaţiilor, a inspiraţiilor şi a viselor profetice. S-a semnalat cu îndreptăţire mai sus cum filosofia profetică a shăismului provocase o întreagă teorie a Imaginaţiei, validând cunoaşterea imaginativă şi lumea specifică percepută prin ea. Este semnificativ faptul că şi la Fârâbî teoria Imaginaţiei ocupă un loc esenţial. Dacă luăm în considerare opera lui Mollā Sadrā Shârâzi care comentează învăţătura Imâmilor, nu mai avem dreptul să spunem că teoria fârâbiană a profetismului nu a fost luată în serios decât în scolastica iudaică (Maimonide), căci ea este valorificată abundent în filosofia profetică a shlismului.

7. Gnoseologia produsă de aceasta din urmă (*supra* II A, 5) se stabileşte esenţialmente în funcţie de gradele viziunii sau ale audiţiei îngerului, în vis, în starea de veghe sau în starea intermediară. Pentru Fârâbî, înţeleptul se uneşte cu Inteligenţa agentă prin meditaţie speculativă în vreme ce profetul se uneşte cu ea prin Imaginaţie şi ea este sursa profetismului şi a revelaţiilor profetice. Această concepţie nu este posibilă decât pentru că arhanghelul mohammadian, Gabriel, Sf. Duh, este identificat cu Inteligenţa agentă. Aşa cum s-a remarcat deja aici, aceasta nu înseamnă nicidecum o raţionalizare a Sfântului Duh ci mai degrabă se întâmplă invers. Identificarea Îngerului Cunoaşterii cu Îngerul Revelaţiei este exigenţa însăşi a unei filosofii profetice; întreaga doctrină a lui Fârâbî este orientată în acest sens. De aceea, ar fi insuficient să se spună că el a conferit Revelaţiei un temei filosofic, tot aşa cum ar fi incorect să se afirme că a plasat pe filosof deasupra profetului. Acestea sunt aici moduri de a vorbi care ignoră specificul filosofiei profetice. Filosoful şi profetul se unesc cu o aceeaşi Inteligenţă-Duh Sfânt. Cazul lui Fârâbî defineşte cel mai bine situaţia deja recunoscută aici. Există poate, între Islamul legalitar şi filosofie, un raport de opoziţie insolubilă. Raportul fundamental este însă între Islamul esoteric (în sensul lărgit al grecescului *ui la esô*) şi religia exoterică şi literalistă. După cum se profesează sau, dimpotrivă, se respinge primul, se decide soarta şi rolul filosofiei în Islam.

Acestea fiind spuse, se va observa că, în concepţia lui Fârâbî, Cetatea ideală nu-şi are nicidecum finalitatea în ea însăşi, oricât de perfectă ar fi. Ea este un mijloc de a îndrepta oamenii spre o fericire suprapământeană. Atunci când depăşesc pragurile morţii, cohortele celor *vii* se vor contopi cu cohortele celor care sunt de mai înaintea lor în lumea de dincolo „şi se unesc inteligibil între ele, fiecare împreunându-se cu cel asemănător lui”. Prin această uniune a sufletelor, plăcerea şi deliciile celor care au plecat primii sunt fără încetare sporite şi multiplicate la

nesfârşit. O asemenea viziune este foarte apropiată de anticipările escatologici ismaeliene, atunci când aceasta ne descrie contopirea Formelor de lumină care constituie Templul de Lumină al Imâmatului.

8. Nu se cunoaşte decât un mic număr de elevi ai lui al-Fârâbî. Se citează în special numele lui At >û Zakarâvă Yahvă ibn Adi (m. 374/974), filosof creştin iacobit, deja amintit aici printre traducătorii operelor lui Aristotel. Există o corespondenţă filosofică interesantă între Yahvă ibn Adi şi un filosof evreu din Mossul, Ibn Abī să-ad al-Mawsilî. Un elev al lui Yahvă ibn Adi, Abû Solaymân Mohammad Sejestânî (m. 371/981, a nu fi confundat cu ismaelianul Abû Ya qûb Sejestânî) adună la Baghdând, în a doua jumătate a secolului al X-lea, un cerc de oameni cultivaţi, ţinând între ei interesante şedinţe „culturale". Esenţialul acestora îl cunoaştem dintr-o carte de Abû Hayy în Tawhâdi (m. 399/1009), elev al lui Abû Solaymân, carte unică, în care informaţiile interesante sunt abundente (*Kitâb al-moqâbasât*). Totuşi, nu este vorba aici de un cerc propriu-zis de filosofi. Discuţiile asupra logicii lui Fârâbî par a fi degenerat într-o filosofie pur verbală. În plus, se vehiculau aici multe lucruri care nu trebuie luate foarte în serios (de exemplu, aşa s-a văzut, afirmaţia lui Abû Solaymân care se lăuda cu cunoaşterea adevăratului autor al scrierilor atribuite lui Jâbir ibn Hayy în). De fapt, Fârâbî şi-a găsit veritabila posteritate spirituală în

Avicenna, care îl recunoaşte ca maestru al său. El a avut influenţă în Andaluzia (în special asupra lui Ibn Bâjja, *infra* VIII, 3) ca şi asupra lui Sohravardī. Această influenţă este evidentă de asemenea, aşa cum s-a mai spus, la Mollă Sadră Shârâzi.

3. AbûT-Hasan al-'Amirî

1. Abu l-Hasan Mohammad ibn Yûsof al-'Amirî a rămas puţin cunoscut până acum în Occident. Acest iranian din Khorassan a fost totuşi, în linia filosofilor studiaţi în cursul acestui capitol, o importantă figură între Fârâbî şi Avicenna. El se născuse la Nâshâpour. A avut ca

maestru un alt mare khorassanian, Abû Yazând Ahmad ibn Şahi Balkhî. El a primit o pregătire completă în filosofie şi metafizică, a comentat câteva texte ale lui Aristotel şi a schimbat o întreagă corespondenţă filosofică cu Avicenna (ce formează *Cartea celor paisprezece întrebări*, împreună cu răspunsurile lui Avicenna). A făcut două călătorii la Baghdând (înainte de 360/970 şi în 364/974) unde se pare că a fost consternat de moravurile baghdâdienilor. Revenit în Iran, a petrecut cinci ani la Ray, protejat de vizirul Ibn al-'Amând şi ocupat întru totul cu sarcina de a preda. Apoi, s-a reîntors în Khorassanul său natal, unde a şi murit în 381/991.

A avut mulţi discipoli şi prieteni, de exemplu Abu l-Qâsim Katib, care era foarte apropiat de Ibn Hindû; Ibn Maskûyeh (*infra* V, 5), care îl citează în *Jâwâdân Kharad* şi, într-un mod cu totul special, Abû Hayy în Tawhâdi (*supra* V, 2) care îl citează de mai multe ori. Avicenna îl citează, la rândul său, în a sa *Kitâb* al-*Najât*, dar cu o anumită rezervă asupra capacităţilor sale filosofice. Totuşi, acele lucrări care s-au păstrat, la fel ca şi aprecierile pe care alţi filosofi le-au făcut despre el, îl arată ca înzestrat cu o oarecare originalitate: un tratat despre fericire (*să ada*), capitole (*fosûl*) despre unele probleme metafizice (*mă ălim ilâhâya*), tratate despre percepţia optică (*ibsâr*), despre noţiunea de eternitate (*abad*), despre perfecţiunile Islamului, despre predestinare şi liber arbitru (*jabr* şi *qadar*), *o* lucrare în persană (*Farrokh-Nâmeh*). În *Fosûl* el tratează despre uniunea intelectului, despre intelecţie şi despre înţelegere în termeni care, se pare, vor inspira pe Afzâl Kâshânî (secolul al VII/XIII-lea), discipol al lui Nasâroddân Tûsî.

2. Tawhâdi ne face cunoscut un anumit număr de convorbiri şi dezbateri la care a luat parte Abu l-Hasan al nostru. Este de remarcat aici o întrevedere cu Mână Mazdeeanul (*Mână* al-*Mâjûsî*, a nu se confunda, bineînţeles, cu profetul maniheismului) în cursul căreia filosoful nostru se arată a fi un bun platonician („orice lucru sensibil este o umbră a inteligibilului… Inteligenţa

este califul lui Dumnezeu în această lume”). Mollā Sadrā Shârâzi (m. 1050/1640) se referă la doctrinele sale în marea sa Summă a filosofiei (*Kitâb al-asfâr al-arba’a*). La fel, una dintre lecţiile lui Mollā Sadrā asupra „Teosofiei orientale” a lui Sohravardī (§ 134, cf. *infra* VII) conţine, într-un *excursus*, o indicaţie interesantă. El face referire la *cartea asupra noţiunii de eternitate* (*al-amad āla l-abad*) în care Abu1-Hasan Amirî atribuie lui Empedocle doctrina următoare: chiar dacă afirmăm despre Creatorul cel lipsit de însuşiri că el *este* generozitatea, forţa, puterea, aceasta nu înseamnă că există realmente în el facultăţile sau puterile desemnate de aceste Nume.

Vom regăsi tezele lui neo-Empedocle la Ibn Masarra, în Andaluzia (*infra* VIII, 1). Ele l-au influenţat pe Sohravardī (polaritatea dintre *qahr* şi *mahabba*, dominare şi iubire); este important să adunăm şi de aici această altă atestare a influenţei lor în Iran. În sfârşit, se pare că în filosofia „politică”, Abû l-Hasan Amirî a fost influenţat în special de operele iraniene traduse din pehlevi de către Ibn Moqaffa’; el profesează însă o doctrină mai puţin influenţată de elenismul platonician decât cea a lui Fârâbî.

3. Mai trebuie semnalat aici un filosof care nu este cunoscut decât printr-un opuscul despre suflet, Bakr Ibn al-Qâsim al-Mawsilî (adică din Mossul). Trăind în epoca efervescentă în care creştinii comentează pe Aristotel la Baghdând, în care Fârâbî elaborează o doctrină cu consecinţe durabile, în timp ce Rhazès scandalizează cu a sa, Bakr pare a se situa în afara tuturor acestor curente. El citează dintre autorii perioadei islamice numai pe filosoful sabeean 198

Thâbit ibn Qorra; această alegere exclusivă atestă influenţa considerabilă exercitată de filosoful sabeean din Harran (*supra* IV, 1).

4. Avicenna şi avicennismul

1. Abû Alt Hosayn ibn ‘Abdillah ibn Sīnā s-a născut la Afshana, în vecinătatea oraşului Boukhara, în luna lui safar 370/august 980 (atunci când câteva dintre lucrările sale au

fost traduse în latină în secolul al XII-lea, pronunţia spaniolă a numelui său, „Aben” sau „Aven Sânã”, a condus la forma *Avicenna*, sub care este el cunoscut în mod universal în Occident). Tatăl său era un înalt funcţionar în guvernarea şamanidă. Graţie autobiografiei sale, completată de fidelul său discipol şi *famulus* Jûzjânî, cunoaştem detaliile cele mai importante ale vieţii sale.

El a fost un copil extraordinar de precoce. Educaţia sa a fost enciclopedică, înglobând gramatica şi geometria, fizica şi medicina, jurisprudenţa şi teologia. Reputaţia îi era într-atât de mare încât la vârsta de 17 ani a fost chemat de prinţul samănid Nûh ibn Mansûr pe care reuşește să-l vindece. *Metafizica* lui Aristotel îi ridica totuşi un obstacol insurmontabil; de patruzeci de ori a recitit-o fără a o înţelege. Dar, datorită unui tratat de Fârâbî, întâlnit din întâmplare, „solzii îi vor cădea de pe ochi”. Se înregistrează cu plăcere mărturia acestei recunoaşteri. La 18 ani abordase aproape toate domeniile cunoaşterii; nu-i mai rămânea decât să le aprofundeze. După moartea tatălui său, începe să călătorească prin Khorassan, dar niciodată acest iranian din Transoxiana nu a depăşit limitele lumii iraniene. El locuieşte mai întâi la Gorgan (în sud-estul Mării Caspice) unde prietenia prinţului Abû Mohammad Shârâzi îi permite să deschidă un curs public şi unde el începe să redacteze marele său *Canon* (*Qânûn*) de medicină care, în Orient până în zilele noastre iar în Occident timp de mai multe secole, a rămas fundamentul studiilor medicale.

După o şedere la Ray (oraşul frecvent amintit aici, la câţiva kilometri în sudul actualului Teheran) unde filosoful intrase în serviciul reginei regente Sayyeda şi a tânărului său fiu Majdoddawleh, Avicenna trece în Qazwin, apoi în Hamadan (în vestul Iranului). Prima oară, prinţul din Hamadan, Shamsoddawleh (*Sol regni*, în traducerea latină), îi încredinţează viziratul, dar filosoful întâmpină dificultăţi dintre cele mai neplăcute cu militarii şi îşi dă demisia din funcţie. El acceptă să o reia, pentru a doua

oară, la rugămintea prinţului, pe care tocmai îl tratase şi vindecase. Discipolul său, Jûzjâni, alege cu temei acest moment pentru a-i cere să compună un comentariu al lucrărilor lui Aristotel. Se inaugurează atunci la Hamadan un zdrobitor program de lucru. Ziua fiind ocupată de politică, noaptea este cea consacrată problemelor serioase. Jûzjânî reinterpretează paginile fizicii din *Shifă* (*Cartea Tămăduirii*, mare summă de filosofie); un alt discipol reinterpretează pe cele ale *Cănun-ului* (medicină). Munca se prelungeşte foarte târziu în noapte, apoi se ia un moment de relaxare: se conversează liber, se bea puţin vin, se cântă puţină muzică…

La moartea prinţului, Avicenna corespondează în secret cu prinţul din Ispahan, Alaoddawleh; această imprudenţă îl costă un prizonierat în timpul căruia el a compus prima dintre povestirile sale mistice, *Povestea lui Hayy ibn Yaqzăn*. Reuşeşte să scape, ajunge la Ispahan, devine un apropiat al prinţului şi din nou „echipa" sa urmează acelaşi program epuizant ca la Hamadan. În 421/1030 (şapte ani înaintea morţii lui Avicenna), Mas ud, fiul lui Mahmûd din Ghazna, cucereşte Ispahanul. Bagajele shaykhului sunt prădate. Aşa dispare enorma enciclopedie pe care o intitulase *Kitâb* al-*Insăf* (*Cartea judecăţii imparţiale*, douăzeci şi opt de mii de probleme în douăzeci de volume) în care el confrunta dificultăţile apărute în urma lecturii filosofilor, cu propria sa filosofie personală desemnată drept o „filosofie orientală" (*hikmat mashriqâya*).

Din aceasta nu au supravieţuit decât câteva fragmente (fie scăpate din jaf, fie reconstituite de autor), între altele: o parte din comentariul la *Cartea Teologiei* atribuită lui Aristotel, comentariul la *Cartea lambda* a *Metafizicii*, notele marginale la *De anima* şi, poate, „caietele" cunoscute sub titlul de *Logica Orientalilor*. Însoţindu-şi prinţul într-o expediţie împotriva Hamadanului, Avicenna se îmbolnăveşte şi moare în plină forţă la vârsta de 57 ani, în 428/1037, în apropiere de

Hamadan. În timpul comemorării solemne a unui mileniu de la naşterea sa (în aprilie 1954, la Teheran, cu o uşoară întârziere, anul 1370 al hegirei corespunzând de fapt anului 1950) a fost inaugurat frumosul mausoleu ridicat peste mormântul său la Hamadan prin grija „Societăţii monumentelor naţionale din Iran".

2. Dacă avem în vedere cât a fost viaţa lui Avicenna de încărcată de evenimente şi incomodată de treburi publice, nu putem decât să admirăm întinderea operei sale. Bibliografia stabilită de M. Yahya Mahdavi numără 242 de tiluri. Opera sa, care a marcat cu o atât de profundă amprentă Occidentul medieval iar Orientul până în zilele noastre, acoperă întreg câmpul filosofiei şi al ştiinţelor cultivate în epocă. Avicenna a fost prin excelenţă tipul medieval de om universal. Lui i se datorează un tratat despre Rugăciune şi un comentariu la mai multe sure ale Qorânului (*supra* I, 1). Această operă, avându-şi punctul de plecare în cea lui Fârâbî, sfârşeşte oarecum prin a o eclipsa pe aceasta din urmă prin amploarea sa (cam aşa se întâmplă şi cu opera lui Sadră Shârâzi în raport cu cea a maestrului său, Mâr Dâmând, *Magister Tertius*, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea).

Nu trebuie uitat că această operă este contemporană cu marile lucrări ale esoterismului ismaelian (*supra* II B, 1) de care rămân ataşate câteva mari nume de iranieni (Abû Ya qûb Sejestânî, spre 360/972; Hamând Kermâni, 408/1017; Mo ayyad Shârâzi, 470/1077, etc.) şi care, să sperăm, vor căpăta încetul cu încetul, în istoriile noastre ale filosofiei, rangul care le revine. De altfel, tatăl şi fratele lui Avicenna aparţineau ismaelismului; el însuşi, în autobiografia sa, face aluzie la eforturile lor de a-i atrage adeziunea la *Da wat-a* ismaeliană. Există, în mod sigur, o analogie structurală (ca şi în cazul lui Fârâbî) între universul avicennian şi cosmologia ismaeliană; totuşi filosoful a refuzat să se ataşeze frăţiei ismaeliene. În schimb, dacă s-a eschivat în faţa shlismului ismaelian, primirea de care s-a bucurat în preajma prinţilor shă îţi din

Hamadan şi din Ispahan permite cel puţin să se conchidă că el aparţinuse shăismului duodeciman.

Acest sincronism lărgeşte deja orizontul pe care se profilează fizionomia sa spirituală. De altminteri, ansamblul operei sale ne prezintă complexitatea unui suflet şi a unei doctrine din care scolasticii noştri latini nu au cunoscut decât o mică parte. Aceasta provine în special din lucrarea sa monumentală *Shifă*, ce înglobează logica, fizica şi metafizica; dar proiectul personal al filosofului trebuia să-şi găsească desăvârşirea în ceea ce el desemna, aşa cum s-a amintit mai sus, ca fiind o „filosofie orientală”.

3. Obligaţi să ne limităm aici la o foarte scurtă privire de ansamblu, vom lua ca centru de perspectivă teoria avicenniană despre cunoaştere, pentru că sub aspectul său rezultat dintr-o teorie generală despre Inteligenţele ierarhice ea se prezintă ca o angelologie, şi pentru că aceasta din urmă fondează şi cosmologia în care ea plasează antropologia. S-a semnalat mai înainte (V, 2) că metafizica esenţei a fost întemeiată prin opera lui Fârâbî şi, odată cu ea, diviziunea fiinţei, în fiinţă necesară prin sine însăşi şi fiinţă necesară prin altul. La rândul său, universul avicennian nu conţine ceea ce se numeşte contingenţa posibilului. Atâta timp cât posibilul rămâne în potenţă, el nu poate să existe. Dacă un posibil oarecare este actualizat în fiinţă, aceasta se datorează faptului că existenţa sa este făcută necesară de către cauza sa. Din acel moment el nu poate să nu existe. La rândul său, cauza sa este făcută necesară de către propria ei cauză şi aşa mai departe.

Rezultă că ideea „ortodoxă” de Creaţie se află în situaţia de a suferi şi ea o modificare radicală. Nu există o întemeiere voluntară în preetemitate ci se poate vorbi doar despre o necesitate divină. Creaţia constă în actul însuşi al gândirii divine ce se gândeşte pe sine şi această cunoaştere de sine pe care Fiinţa divină o are în mod etern, nu este altceva decât Prima Emanaţie, Primul *Nous* sau Prima Inteligenţă. Acest prim efect unic al energiei

creatoare, identic gândirii divine, asigură trecerea de la Unu la Multiplu, satisfăcând principiul: din Unul nu poate purcede decât Unul.

Începând cu această Primă Inteligenţă, pluralitatea fiinţei va purcede, la fel ca în sistemul lui Fârâbî, dintr-o serie de acte de contemplaţie care fac oarecum din cosmologie o fenomenologie a conştiinţei angelice. Prima Inteligenţă îşi contemplă Principiul; ea contemplă Principiul său care o necesită în fiinţă; contemplă posibilul pur al propriei sale fiinţe în sine, considerată în mod fictiv ca fiind în afara Principiului său. Din prima sa contemplaţie purcede a Doua Inteligenţă; din a doua, Sufletul motrice al primului Cer (Sfera Sferelor); din a treia, corpul eteric, supraelementar, al acestui prim Cer, care purcede astfel din dimensiunea inferioară (dimensiunea de *umbră*, de nefiinţă) a Primei Inteligenţe. Această triplă contemplaţie întemeietoare a fiinţei se repetă din Inteligenţă în Inteligenţă, până ce va fi completă dubla ierarhie: cea a celor Zece Inteligenţe heruvimice (*Karûbâyûn*, *Angeli intellectuelles*) şi cea a Sufletelor celeste (*Angeli caelestes*), care nu au deloc facultăţi sensibile ci posedă Imaginaţia în stare pură, adică eliberată de simţuri, şi a căror dorinţă, aspirând la Inteligenţa din care ele purced, comunică fiecăruia dintre Ceruri mişcarea lor proprie. Revoluţiile cosmice în care se originează orice mişcare sunt deci efectul unei aspiraţii de iubire întotdeauna nesatisfăcute. Este acea teorie a Sufletelor celeste şi, consecvent, cea a unei imaginaţii independente de simţurile corporale, pe care a respins-o cu vehemenţă Averroes (*infra* VIII, 6). În schimb, ea a fost valorificată de avicennienii iranieni; s-a indicat mai sus (ÎI A, 5) cum şi de ce gnoseologia profetică postulase ideea unei Imaginaţii pur spirituale.

4. A Zecea Inteligenţă nu mai are forţa să producă la rândul său o altă Inteligenţă unică şi un alt Suflet unic, începând de la ea, Emanaţia explodează, ca să spunem aşa, în multitudinea sufletelor umane, în vreme ce din

dimensiunea sa de umbră purcede materia sublunară. Ea este cea desemnată drept Inteligenţa agentă sau activă (*LIAql fa" al*), cea din care emană sufletele noastre, şi a cărei iluminare (*ishraq*) proiectează ideile sau formele cunoaşterii asupra acelor suflete care au dobândit aptitudinea de a se întoarce înspre ea. Intelectul uman nu are nici rolul şi nici puterea de a abstrage inteligibilul din sensibil. Orice cunoaştere şi orice reminiscenţă sunt o emanaţie şi o iluminare provenind de la înger. De aceea, intelectul uman are o natură de înger în potenţă. De structură dual㠄, intelect practic şi intelect contemplativ, cele două „feţe" ale sale sunt desemnate drept „îngeri tereştri" Tocmai aici se află secretul destinului sufletelor. Din cele patru stări ale intelectului contemplativ, cel care corespunde intimităţii cu îngerul ce e Inteligenţa activă sau agentă este desemnat cu titlul de „intelect sfânt" *Caql qodsî*). La apogeul său, el reprezintă cazul privilegiat al spiritului profeţiei.

Toate acestea permit deja să se întrevadă că în problema lui *Nous poietikos* (*Intelligenţia agens*) care a împărţit încă de la început pe interpreţii lui Aristotel, Avicenna, pe urmele lui Fârâbî (şi trebuie de asemenea avută în vedere aici a X-a Inteligenţă a cosmogonici ismaeliene), a optat (contrar lui Themistius şi Sfântului Thoma d'Aquino) pentru o Inteligenţă separată şi extrinsecă intelectului uman, fără a o identifica prin aceasta cu conceptul de Dumnezeu (precum Alexandru din Aphrodisia sau în felul augustinienilor). Fârâbî şi Avicenna au făcut din această Inteligenţă o fiinţă a Pleromei, cu care fiinţa umană se găseşte astfel legată în mod direct prin intermediul Inteligenţei, şi aici se află originalitatea gnostică a filosofilor noştri. Pe de altă parte, ei nu puteau fi satisfăcuţi de ideea peripatetică despre suflet ca formă (entelehie) a unui corp organic; această „informare" nu este decât una din funcţiile sale, nici măcar cea principală. Antropologia lor este neoplatonicianã.

5. Pe aceste temeiuri, putem înţelege modul în care

se articulează proiectul „filosofiei orientale” în ansamblul sistemului fondat în prealabil. Din păcate, nu ne-au rămas din această „filosofie orientală” decât schiţele şi aluziile semnalate mai sus. (Nu intrăm aici în detaliul anumitor controverse; expunerea lui S. Pinés, citat *în fine* în bibliografia noastră, a arătat într-un mod decisiv că termenul de „orientali”, în utilizarea pe care i-o dă Avicenna, are întotdeauna acelaşi sens). Ideea cea mai precisă pe care ne-o putem face despre ea trebuie căutată, pe de o parte, în *Notele* scrise pe marginea pseudo*Teologiei* lui Aristotel. Din şase referiri ale lui Avicenna la filosofia sa „orientală”, cinci se raportează la existenţa *post mortem*. Doctrina supravieţuirii este cea care caracterizase, în cel mai înalt grad, ca esenţă, „filosofia orientală”.

Pe de altă parte, există trilogia *Povestirilor mistice*, cărora Avicenna le-a încredinţat secretul experienţei sale personale, oferind astfel cazul destul de rar al unui filosof care se conştientizează perfect pe sine şi care ajunge (precum mai apoi Sohravârdi) să-şi configureze propriile sale simboluri. Cele trei povestiri au ca temă călătoria spre un *Orient* mistic, de negăsit pe hărţile noastre, dar a cărui idee apare deja în Gnoză. „Povestea lui Hayy ibn Yaqzân” (*Vivensfilius Vigilantis*, Veghetorul, cf. *Egregoröi* din cărţile lui Enoh) expune chemarea la călătorie în compania îngerului iluminator. „Povestea Păsării” înfăptuieşte această călătorie şi inaugurează un ciclu care-şi va găsi încununarea în admirabila epopee mistică persană a lui Farâd Attâr (în secolele al XII-lea şi al XIII-lea). În sfârşit, „Salamân şi Absâl” sunt cei doi eroi ai povestirii evocate în partea finală a *Cărţii Normelor* (*Jshârât*). Toate acestea nu sunt nicidecum alegorii ci povestiri simbolice şi trebuie să ne ferim de a face vreo astfel de confuzie (cf. *supra* I, 1). Ele nu sunt fabulaţii de adevăruri teoretice ce pot fi întotdeauna enunţate altfel ci reprezintă figuri ce tipologizează drama intimă personală, ucenicia unei întregi vieţi. Simbolul este cifru şi tăcere; el spune şi nu spune. El

nu este niciodată explicat o dată pentru totdeauna; el se deschide pe măsură ce fiecare conştiinţă este chemată de el la deschidere, adică la a face din el cifrul propriei sale transmutaţii.

6. Figura şi rolul îngerului care este „Inteligenţa agentă" ne permite să înţelegem destinele ulterioare ale avicennismului. Tocmai datorită acestei Inteligenţe s-a ajuns la eşecul a ceea ce s-a numit „avicennismul latin" Ea a alarmat monoteismul ortodox care a presimţit, pe bună dreptate, că, aflat sub conducerea acestui înger, filosoful nu ar fi fost nicidecum imobilizat şi subordonat unui scop metafizic inferior ci ar fi fost antrenat de El înspre realităţile neprevăzute din lumea de dincolo, în orice caz, în afara dogmelor stabilite, de vreme ce raportul imediat şi personal cu o fiinţă spirituală a Plerômei nu predispunea în mod deosebit pe filosof să se încline în faţa Magisteriului din lumea de aici. Avicennismul nu a dat roade decât cu preţul unei alterări radicale care i-a schimbat sensul şi structura (în acest „augustinism avicennizant" atât de bine denumit şi analizat de El. Gilson). În direcţia lui Albert cel Mare (şi cea a discipolului său, Ulrich de Strasbourg, cea a precursorilor misticilor renani) ar rămâne de urmărit efectele avicennismului.

Dar, în vreme ce ascensiunea averroismului va ajunge să acopere efectele avicennismului în creştinism, cu totul altele au fost destinele sale în Orient. Aici nu au fost cunoscute nici averroismul şi nici critica lui Ghazâlî cu semnificaţia ei fatală pe care i-o dau adesea istoricii noştri ai filosofiei. Avicenna a avut excelenţi discipoli direcţi. Mai întâi de toate, fidelul Jûzjânî, care a oferit o versiune şi un comentariu în persană la *Povestea lui Hayy ibn Yaqzân*; Hosayn ibn Zayla din Ispahan (m. 440/1048) care i-a oferit un comentariu în arabă; un bun zoroastrian cu un nume tipic iranian, Bahmanyâr ibn Marzbân (a cărui operă, importantă, este încă inedită). Dar se poate spune, fără niciun paradox, că succesorul lui Avicenna a fost Sohravardī, nu datorită faptului că a încorporat în cărţile

sale anumite elemente ale metafizicii avicenniene, ci pentru că şi el şi-a asumat, la rândul său, proiectul „filosofiei orientale 7, proiect pe care, potrivit părerii sale, Avicenna oricum nu-l putea duce la bun sfârşit, căci el ignora adevăratele „surse orientale”. Sohravardī va realiza acest proiect reînviind filosofia sau teosofia Luminii din vechea Persie (*infra* VII).

Acest avicennism sohravardâan a cunoscut o magnifică dezvoltare în şcoala din Ispahan, începând cu secolul al XVI-lea, şi efectele sale au rămas vii în Iranul shă it până în zilele noastre. Am mai amintit, la începutul acestui capitol, câteva dintre marile nume care, din păcate, au rămas absente până acum din istoriile noastre ale filosofiei. Să adăugăm că Sayyed Ahmad Alawî, elev şi ginere al lui Mâr Dâmând (m. 1040/1631) a scris un comentariu la *Shâfă*, ce s-a amplificat până la proporţiile unei lucrări personale la fel de voluminoase precum însăşi *Shifă*. El o intitulează *Cheia la Shifă* şi se referă în ea, într-un mod explicit, la „filosofia orientală” menţionată de Avicenna la începutul cărţii sale.

În timp ce gândirea filosofică, peste tot în lumea Islamului, a căzut în adormire, aceşti maeştri ai avicennismului iranian conduc Islamul shă it la conştiinţa sa filosofică cea mai înaltă. Contrastând cu destinul avicennismului latin, identificarea Îngerului Revelaţiei care este Sfântului Duh cu Inteligenţa agentă care este Îngerul Cunoaşterii, stimulează o filosofie a Spiritului profund diferită de cea numită în acelaşi fel în Occident. Pentru înţelegerea acestei opoziţii, trebuie să urcăm până la opţiunile mai înainte semnalate. Toate paginile ultime din *Shifă* în care Avicenna, cu o densitate aluzivă voită, se exprimă cu privire la ideea de Profet şi de Imâm, reţineau, cu certitudine, atenţia gânditorilor noştri. Căci ei puteau să constate aici că gnoseologia avicennianâ şi doctrina Inteligenţei conţineau tocmai premisele propriei lor filosofii profetice.

5. Ibn Maskûyeh. Ibn Fâtik. Ibn Hindû

1. Contemporan cu Bârûnî şi Avicenna, Ahmed ibn Mohammad ibn Ya qûb Maskûyeh s-a născut la Ray şi a murit la Ispahan (421/1030). Se pare (potrivit lui Mâr Dâmând şi Nûrollán Shoshtarî) că convertirea familiei sale la Islam nu urca mai departe de bunicul său Maskûyeh (partea finală a acestui nume, ca şi pentru Ibn Băbûyeh, Sâbûyeh, reprezintă forma persană a numelor din iraniana medievală în – *ce*; arabii vocalizează Miskawaih). El este ilustrativ pentru acel tip de filosof iranian de ascendenţă mazdeană, având un gust aparte pentru studiul tradiţiilor şi al civilizaţiilor, al cugetărilor şi maximelor de înţelepciune (gen literar atât de bine reprezentat în pehlevi). Ahmad-e Maskûyeh (cum este el desemnat în mod curent în persană) a fost o perioadă, în tinereţea sa, bibliotecar al lui Ibn al-'Amând, vizirul deja amintit aici (*supra* V, 3), apoi *famulus-ul* şi trezorierul suveranului daylamit Atâoddawleh (pentru care a compus unul dintre tratatele sale în persană). Totul indică faptul că el era shă it: admiterea sa în intimitatea daylamiţilor, elogiul pe care i-l aduce Nasâr Tûsî, în sfârşit, anumite pasaje din cărţile sale.

Din cele douăzeci de lucrări pe care le-a lăsat, nu vom cita aici decât pe cele mai celebre. Există tratatul său de filosofie morală *Despre reforma moravurilor* (*tahdhâb al-akh-lâq*) care a fost de mai multe ori reeditat la Cairo şi la Teheran; este cartea elogiată de Nasâr Tûsî în introducerea la propria sa carte de filosofie morală, în persană (*akhlâq-e Nasârî*). Apoi lucrarea care poartă titlul, tipic persan, de *Jâvâdân Kharad* (*înţelepciunea eternă*). Ea este ataşată unei tradiţii legendare. Un tratat cu acest nume fusese compus de regele Hûshang, unul dintre regii legendari ai arhe-istoriei iraniene sau de către un înţelept din vremea sa. Este lucrarea care, redescoperită în perioada califului abbassând al-Ma'mûn, fusese tradusă parţial în arabă de Hasan ibn Sahl Nawbakhti. La rândul său, Maskûyeh modifică şi amplifică lucrarea arabă şi îi dă, pe de altă parte, o versiune în persană. Cu toate acestea,

textul arab este cel pe care Maskûyeh îl pune, sub titlul de „înţelepciunea eternă” (*al-hikmat al-khalida*, ed. A. Badawî, Cairo), ca introducere la o mare lucrare despre experienţa naţiunilor, care înglobează civilizaţia arabilor, a persanilor şi a indienilor.

2. Această carte a „înţelepciunii eterne”, care relatează numeroase spuse ale filosofilor, este în rezonanţă cu o întreagă literatură contemporană, ce ar trebui amintită aici. Un discipol al lui Ibn al-Haytham (*supra* IV, 8), Ibn Fâtik (secolul al V/XI-lea), arab originar din Damasc şi stabilit în Egipt, a lăsat un foarte important florilegiu (*Mokhtâr al-hikam*) de „cuvinte de înţelepciune” atribuite înţelepţilor din antichitate, cărora le relatează biografiile mai mult sau mai puţin legendare. Potrivit recentului său editor ca Badawî), el ar fi putut dispune de o sursă derivată a *Vieţilor filosofilor* de Diogenes Laertios (lucrarea lui Ibn Fâtik a fost tradusă în spaniolă şi în latină, în franceză de Guillaume de Thignonville, m. 1414, care a lucrat la versiunea latină; au mai existat o traducere parţială în provensală şi două versiuni engleze). În orice caz, ea a fost mult utilizată de Shahrastânî (m. 547/ 1153), mai întâi în marea sa istorie a religiilor şi doctrinelor, pentru partea consacrată vechilor filosofi; apoi de Shahrâzurî (m. spre 680/1281), discipolul şi comentatorul lui Sohravardī (*infra* VII, 5), care reproduce din ea vaste pasaje. Putem urmări astfel tradiţia doxografilor greci în Islam până la Qotboddân Ashkevarî, discipol al lui Mâr Dâmând (în a sa *Mahbûb* al-*Qolub*).

3. Mai trebuie menţionat aici Ali ibn Hindû (şi el tot din Ray, m. 420/1029), un alt contemporan şi compatriot al lui Mashûyeh. Ibn Hindû a lăsat şi el un florilegiu de cugetări spirituale ale înţelepţilor greci. În acelaşi sens, şi anticipând, trebuie doar să mai citǎm aici lucrarea *Istoria filosofilor* a lui Jamâloddân Ibn al-Qifti (m. 646/1248).

6. Abû-Barakât al-Baghdâdi

1. Personalitate originală şi captivantă a cărui operă a fost studiată în special de S. Pinès, Hibat Allah Ali ibn

Malkă Abul-Barakât al-Baghdâdi a trăit până la o vârstă foarte înaintată (80 sau 90 de ani) şi a murit puţin după 560/1164. De origine iudaică, el se converteşte târziu la Islam, din motive destul de complexe, de vreme ce biografii musulmani oferă patru versiuni diferite ale acestei convertiri (el este citat, de altminteri, într-un text ebraic sub numele de Nathanaël care, etimologic, este echivalentul exact al lui Hibat Allāh, *Adeodatus*, Darul lui Dumnezeu). Renumele de *Awhad al-zamăn* (unic în vremea sa) îi atestă suficient reputaţia. Ceea ce ilustrează el prin excelenţă este acel tip de filosof personal (există, în această privinţă, mai mult decât un element comun cu Ibn Bâjja, *infra* VIII, 3), pentru care ideea amestecului în „politică", în problemele „sociale", contrazice ideea însăşi de filosof. Conflictele oficiale, între religie şi filosofie de exemplu, aşa cum sunt ele statuate în mod oficial, nu îl interesează. Căci dacă s-ar amesteca în ele, cum ar mai putea filosoful să fie atunci un „revoluţionar"?

Nu este vorba deci de o poziţie ocazională, de o repliere motivată, de exemplu, de dificultăţile vremurilor, ci de o atitudine esenţială care poate fi dedusă destul de bine din ideea pe care Abu l-Barakât şi-o face despre istoria filosofiei. El consideră că vechii înţelepţi filosofi nu au oferit decât o învăţătură orală de teamă ca doctrinele lor să nu ajungă la persoane incapabile să le înţeleagă. Ele nu au fost puse în scris decât mai târziu, dar într-un limbaj cifrat, simbolic (există o idee de acest gen şi la Sohravardī). Istoria filosofiei se reduce deci la un proces de degenerare şi de răstălmăcire a tradiţiei vechi şi degradarea continuă, agravându-se tot mai mult, până în vremea lui Abu l-Barakât. Atunci când el afirmă (exagerând puţin) că nu datorează decât puţine lucruri lecturilor sale din filosofi şi că esenţialul îl datorează doar meditaţiilor sale personale, intenţia sa nu este deci aceea de a deprecia tradiţia, ci el vizează, dimpotrivă, să îi restaureze puritatea. Iată de ce, spune el, chiar dacă a citit cărţile filosofilor, a citit de asemenea şi marea „carte a

fiinţei”, iar doctrinele sugerate de aceasta sunt de preferat, potrivit părerii sale, celor elaborate de filosofii tradiţionali.

Filosoful nostru are deci convingerea certă că el concepe doctrine independente de tradiţia filosofilor, pentru că ele sunt rodul propriilor sale căutări. Din acest motiv, S. Pinès a propus pentru titlul principalei lui lucrări filosofice, *Kitāb al-mo tabar*, această traducere foarte potrivită: „Cartea despre ceea ce s-a stabilit prin reflectare personală” Această mare lucrare s-a născut din notele personale acumulate în decursul unei îndelungi existenţe; filosoful refuza să facă din ea o carte, temându-se întotdeauna de lipsa de înţelegere a unor cititori necalificaţi. În final, a rezultat de aici o veritabilă summă de cunoştinţe ştiinţifice, în trei volume, cuprinzând logica, metafizica şi fizica (ed. Haydarabad, 1357/1358 h.). Nu există nicio îndoială asupra faptului că ideile noi, câteodată revoluţionare, pe care ea le conţine, sunt rodul meditaţiilor sale. Se întâmplă totuşi ca autorul să accepte aici şi pe alţi gânditori, anumite pagini din *Shifã* a lui Avicenna de exemplu, cu certitudine din cauză că le-a găsit conforme cu ceea ce el citise în „cartea fiinţei”.

2. Tocmai pentru că am insistat mai sus asupra doctrinei Inteligenţei agente la Avicenna, vom insista aici asupra poziţiei asumate de Abu l-Barakât faţă de această doctrină, pentru că ea reflectă „personalismul” său lipsit de compromis şi ea eliberează o dată pentru totdeauna filosofia de dificultăţile care rezultă atât în cazul când se statuează existenţa unei singure Inteligenţe unice pentru genul uman cât şi atunci când un Magisteriu colectiv, sacru sau profan, se substituie relaţiei directe a fiecărui om cu această Inteligenţă transcendentă dar unică. Datele problemei se reduc pentru el la a şti dacă sufletele umane formează toate îm210

preună o singură şi aceeaşi specie sau dacă fiecare suflet diferă în mod esenţial de un altul în speţă sau, în cele din urmă, dacă sufletele nu sunt grupate în familii

spirituale constituind tot atâtea specii diferite prin raportare la un gen comun. împotriva filosofilor care susţin prima ipoteză şi în lipsa unei opţiuni clar atestate în favoarea celei de-a doua, a treia ipoteză este cea care se bucură de favorurile lui Abu l-Barakât. Dar atunci cum putem admite ca o singură Inteligenţă agentă să fie cauza existenţialoare unică a multitudinii sufletelor? De vreme ce există *mai multe specii* de suflete umane, apariţia acestei pluralităţi postulează participarea tuturor ierarhiilor celeste.

Mai mult, trebuie deosebite o *cauză existenţialoare* şi o *cauză perfectoare*, diferite una de cealaltă, tot aşa cum învăţătorul spiritual (*mo aii im*) este diferit de tatăl trupesc. Din cauza diversităţii specifice a sufletelor, pedagogia spirituală (*ta lim*) pe care acestea o solicită nu poate fi limitată la o formă unică şi nici la o Inteligenţă agentă unică. De aceea, vechii înţelepţi profesau că pentru fiecare suflet individual sau poate pentru mai multe împreună, care au aceeaşi natură şi afinitate, există o fiinţă a lumii spirituale care, pe tot parcursul existenţei lor, îşi asumă faţă de acest suflet sau faţă de această grupare de suflete, o preocupare şi o afecţiune speciale. Ea este cea care le iniţiază în cunoaştere, le călăuzeşte şi le consolează. Pe acest prieten şi călăuzitor ei îl numeau „Natura Perfectă" (*al-tiba al-tâmm*); în limbaj religios el este numit „înger".

3. Intervenţia acestei figuri a hermetismului prezintă aici un mare interes. Am semnalat mai sus (IV, 1), rolul Naturii Perfecte ca înger personal şi *Alter ego* de lumină, în special în textele sabeene, la Sohravardī şi la *Ishraqâyûni*, toţi aceştia meditând, rând pe rând, la experienţa extatică în cursul căreia Hermes a avut viziunea „Naturii sale Perfecte". Constatăm aici că, prin intermediul ei, Abu1-Barakât oferă problemelor ridicate de doctrina avicenniană a Inteligenţei agente o soluţie care, neîndoielnic, face carieră în istoria filosofiei, căci prin prototipul filosofului „personalist" el pune astfel în

evidenţă, cu precizie, procesul de *individuaţie* ce este presupus chiar de teoria avicenniană. I se poate măsura îndrăzneala novatoare prin faptul că, în Occidentul medieval, opoziţia faţă de „avicennismul latin" fusese provocată în special de teama faţă de consecinţele „individualiste" ale angelologie! sale. În concepţia lui Abu l-Barakât ar exista un intelect agent pentru fiecare individ (ca la Sfântul Thoma d'Aquino), dar acest intelect este „separat", adică transcendent, el nu este doar o facultate imanentă individualităţii terestre. El oferă deci individului ca atare o „dimensiune" transcendentă, superioară tuturor normelor şi autorităţilor colective de la nivelul acestei lumi. Şi acesta este motivul pentru care putem spune că Abu1-Barakât este „revoluţionar".

Să consemnăm faptul că el a scris încă multă vreme după ce Ghazâlî a părăsit această lume; aceasta ar fi suficient deja pentru a indica că ar fi mai mult decât exagerat să credem că critica lui Ghazâlî a ruinat destinul filosofiei în Islam.

7. Abû Hâmid Ghazâlî şi critica filosofiei

1. Chiar dacă ne-am feri de anumite hiperbole, trebuie totuşi să admitem, cu inima deschisă, că acest khorassanian a fost una dintre cele mai puternice personalităţi, unul dintre capetele cele mai bine organizate care au apărut în Islam, lucru pe care îl atestă şi renumele onorific pe care-l mai împarte cu alţi câţiva, acela de *Hojjat* al-*Islam* (mărturia, garantul Islamului). Abû Hâmid Mohammad Ghazâlî s-a născut în 450/1059 la Ghazâleh, târguşor din împrejurimile oraşului Tûs (patria poetului Ferdawsî), în Khorassan. El şi cu fratele său Ahmad, care va fi analizat ceva mai încolo ca sufit (VI, 6), erau încă mici copii atunci când îşi vor pierde tatăl. Dar, înainte de a muri, acesta îi încredinţase sub tutela unui prieten, un înţelept sufit, de la care ei primesc cea dintâi educaţie. Mai apoi, tânărul Abû Hâmid se duce la Nâshâpour care era pe atunci, în Khorassan, unul dintre centrele intelectuale cele mai importante ale lumii islamice. Aici, el

face cunoştinţă cu maestrul şcolii ash'ante din vremea sa, Imâm al-Haramayn, al cărui discipol devine (cf. *supra* III, C).

La moartea acestuia (478/1085), el intră în contact cu celebrul vizir selgiukid Nizăm al-Molk, fondator al universităţii din Baghdând (*Madrasa Nizămâya*); Ghazâlî va fi numit aici profesor în 484/1091. Această perioadă marchează o etapă decisivă în viaţa sa; el a găsit aici mediul favorabil dezvoltării şi evidenţierii personalităţii sale şi şi-a aprofundat cunoştinţele filosofice. Două lucrări aparţin acestui interval din viaţa sa. Mai întâi de toate cartea despre *Intenţiile filosofilor* (*Maqâsând al-falâsifa*), care a avut o atât de curioasă soartă în Occident. Tradusă în latină (în 1145, la Toledo, de Dominicus Gundissalinus) sub titlul de *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, dar lipsită de introducerea şi concluzia în care Ghazie îşi declara scopul (să expună doctrinele filosofilor pentru ca mai apoi să le respingă), lucrarea face ca Ghazie să treacă în ochii scolasticilor noştri latini drept un filosof coleg cu Fârâbî şi Avicenna şi îl integrează polemicii duse împotriva filosofilor „arabi".

O altă lucrare ce datează din aceeaşi perioadă este celebrul şi violentul atac împotriva filosofilor pe care tocmai i-am prezentat mai înainte pe scurt. Dar în momentul de faţă, întrucât cunoaştem ceva mai bine continuitatea gândirii filosofice şi spirituale în Islam, ar apărea ca ridicol să afirmăm despre această critică, aşa cum s-a spus în ultimul secol, că a dat filosofiei o lovitură în urma căreia aceasta nu s-a mai putut ridica în Orient. Se provoacă astăzi o mare surpriză atunci când expecăm, unor shaykhi iranieni de exemplu, importanţa pe care istoricii occidentali au acordat-o criticii pe care Ghazie o face filosofiei. Tot la fel de surprinşi ar fi fost şi Sohravardī, Haydar Amolî, Mâr Dâmând, etc.

Al 36-lea an al vieţii sale marchează pentru Ghazie o turnură decisivă. Este momentul în care problema certitudinii intelectuale s-a pus conştiinţei sale cu o

asemenea acuitate încât ea a antrenat o criză interioară foarte gravă, ce a bulversat activitatea sa profesională şi viaţa familială. În 488/1095, el abandonează universitatea şi familia, sacrificând totul în favoarea căutării certitudinii interioare, garantă a Adevărului. Ne putem imagina cât de mult a şocat această decizie a lui Ghazâlî, pe atunci rector al universităţii *Nizâmâya*, purtător de cuvânt al doctrinei ash'ante, doctrină care se identifica în acea perioadă cu însăşi ortodoxia Islamului sunnit; ea evidenţiază la Ghazâlî tăria unei personalităţi de excepţie.

El părăseşte Baghdâdul şi se angajează pe calea riguroasă ce conduce la certitudine. Vreme de zece ani, înveşmântat cu mantia sufiţilor, va peregrina, solitar, prin lumea musulmană. Călătoriile sale îl conduc la Damasc şi la Ierusalim (înainte ca el să fi fost cucerit de cruciaţi), la Alexandria şi Cairo, la Mekka şi la Medina; el îşi consacră integral timpul meditaţiei şi practicilor spirituale ale sufiţilor. Odată ce criza a fost învinsă şi îndoielile eliminate, revine în ţara sa natală, mai predă câţiva ani la Nâshâpour şi moare la Tûs în 505/1111 (19 decembrie), la 52 de ani, mai tânăr chiar decât Avicenna.

2. Ghazâlî a înfruntat deci, în toată amploarea sa, problema cunoaşterii şi a certitudinii personale. Dar a fost oare el singurul, dintre toţi gânditorii musulmani, care a căutat o certitudine experimentală în cunoaşterea interioară? Aceasta constituie o temă esenţială la Sohravardī (care pare că-l ignoră aproape total pe Ghazâlî) şi deja Avicenna şi Abû 1-Barakât înfruntaseră problema conştiinţei de sine şi a implicaţiilor sale. Cât despre cunoaşterea prin *inimă*, ştim acum că ea este deja admirabil formulată de către Imâmii shăismului.

Dar ceea ce face patetică această căutare a lui Ghazâlî este drama pe care ea a provocat-o în viaţa acestuia. Atunci când el se exprimă asupra adevăratei cunoaşteri acest lucru este afirmat împreună cu întreaga autenticitate a unei mărturii personale. În a sa *Monqidh* (*Salvarea de eroare*) el declară:

„Cunoaşterea adevărată este cea prin care lucrul cunoscut se descoperă complet (în faţa spiritului), astfel încât să nu mai rămână nicio îndoială cu privire la el şi să nu-l poată poată păta nicio greşeală. Ea este gradul în care *inima* nu ar mai admite şi nici chiar presupune vreo îndoială. Orice ştiinţă care nu conţine acest grad de certitudine este o ştiinţă incompletă, predispusă erorii”.

În altă parte (*Risâlat al-ladonâya*) el explică această dezvăluire ca fiind:

„Cunoaşterea directă de către sufletul gânditor a realităţii esenţiale a lucrurilor, despuiate de forma lor materială… Cât despre obiectul cunoscut, el este esenţa însăşi a lucrurilor care se reflectă în oglinda sufletului… Sufletul gânditor este focarul iradierilor Sufletului universal. De la acesta el primeşte formele inteligibile. El conţine în potenţă toate cunoştinţele, aşa cum sămânţa conţine toate posibilităţile plantei şi condiţia sa de a fi”.

Se află aici o excelentă filosofie pozitivă şi oricărui filosof, în special unui *Ishraqî*, i-ar fi foarte uşor să-i recunoască meritul şi validitatea. Din păcate, reciproca nu este adevărată. Atitudinea negativă a lui Ghazâlî faţă de filosofi ajunge la o vehemenţă care surprinde din partea unui suflet atât de superior. Fără îndoială, ceea ce se revelează în aspectul polemic al operei sale este tocmai această nelinişte interioară a sa. Această polemică este dezvoltată în nu mai puţin de patru lucrări, în care el se întoarce succesiv împotriva ismaelienilor, a creştinilor, a aşa-zişilor libertini şi, în sfârşit, împotriva filosofilor. Însă ceea ce ne surprinde, dincolo de toate, este încrederea pusă de el în logică şi în dialectica raţională pentru a-şi atinge scopul polemicii sale, încredere ce vine din partea unui om de altminteri atât de total convins de incapacitatea lor de a atinge adevărul!

3. Ideea care inspiră cartea polemică împotriva ismaelienilor („bâtinienii”, adică esoteriştii) pare cam prea îndeaproape amestecată în preocupările puterii, adică cele ale califului abbâssid al-Mostazhir, care dorea să-şi scoată

în evidenţă legitimitatea împotriva oricărei pretenţii fătimide (de unde şi titlul *Kitâb* al-*Mostazhirî*). Lucrarea a fost parţial editată şi analizată de I. Goldziher (1916). Cum, în epocă, niciunul dintre marile texte ismaeliene, arabe sau persane, nu era încă cunoscut, editorul se afla foarte mult în poziţia de a exagera în sensul lui Ghazâlî. Situaţia este însă diferită astăzi.

Este frapant să-l vedem pe Ghazâlî cum dezvoltă o *dialectică* îndreptată împotriva unei gândiri care este esenţialmente *hermeneutică*. El nu reuşește să înţeleagă procesul la wfZ-uhii ismaelian (exegeza esoterică) şi nici ideea de ştiinţă care este transmisă (*tradita*) sub forma unei moşteniri spirituale *(LIUM irthî*) urmaşilor. El nu vrea să vadă decât o „religie autoritară" acolo unde de fapt există *iniţiere* într-o doctrină (*ta lim*), într-un sens ascuns care nu se construieşte şi nici nu se demonstrează prin combinaţii de silogisme şi care necesită un Călăuzitor inspirat, adică Imâmul (*supra* II). Lui îi scapă de fapt semnificaţia însăşi a Imâmatului shă it şi ceea ce condiţionează „naşterea spirituală" (*wilădat rûhânâya*), laolaltă cu întreg fundamentul său metafizic. Făceam referire mai sus la textele Imâmilor shăismului privitoare la ştiinţa *inimii*, texte care ar fi trebuit să-l satisfacă pe Ghazâlî, dacă le-ar fi cunoscut. Cartea sa nu face decât să ofere o imagine despre ideea pe care şi-o poate face un teolog sunnit ortodox despre esoterism. De fapt, toată această problemă ar trebui reluată din nou, căci cunoaştem acum existenţa unui răspuns ismaelian grandios la atacurile lui Ghazâlî. Este vorba de lucrarea celui de-al V-lea *Dai* yemenit, Sayyidnă Ali ibn Mohammad ibn al-Walând (m. 612/1215), care are ca titlu *Dâmigh albătil* (*Cartea care nimiceşte minciuna*); ea cuprinde două volume manuscrise de o mie cinci sute de pagini. Putem garanta că studiul comparativ al celor două texte va fi de un interes major.

Cartea polemică împotriva creştinilor vrea să fie o „respingere politicoasă (*radd jamâl*) a divinităţii lui Iisus"

şi pentru aceasta autorul se sprijină pe declaraţiile exprese ale Evangheliilor. Curios lucru, Ghazâlî pune accentul mai puţin pe exigenţa unitariană (*tawhâd*) şi pe pericolul antropomorfismului (*tashbân*), cât mai ales pe afirmarea metodei sale care constă, paradoxal, chiar şi aici, în a nu lua drept călăuză pentru interpretarea textelor evanghelice decât ştiinţa şi raţiunea. Este vorba, evident, de un protest „evanghelic" împotriva dogmelor Bisericii, dar rezultatele sale ar trebui comparate cu efectul total diferit pe care îl produce hristologia ce se înserează, în afara oricărei polemici, în alte curente spirituale ale Islamului: în ismaelism, la Sohravardī, Ibn Arabi, Semnânî etc. Am făcut deja aluzie la această hristologie ce se încorporează în gnoza islamică şi care, ataşată gnozei ca atare, diferă prin acest lucru de dogmele oficiale, tocmai cele pe care le atacă Ghazâlî. Pe scurt, o hristologie care se înserează în „filosofia profetică" şi care prelungeşte, aşa cum am văzut, ideea lui *Verus Propheta* până la „Pecetea profeţilor" şi până la ciclul *walāyat-ei* care îi succede acesteia.

O altă carte polemică (în persană de această dată), compusă fără îndoială după reîntoarcerea lui Ghazâlî la Nâshâpour, îi are în vedere pe „libertini" (*Ibâhâya*), categorie foarte largă în care intră sufiţii anormali, filosofii rătăciţi, „ereticii" de orice fel. S-ar putea spune că persoanele vizate corespund celor ce erau desemnaţi în Germania secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea sub titulatura de *Schwärmer*, „Entuziaşti". Şi în acest caz, nu se face economie în a acuza de cele mai josnice mârşăvii morale pe cei a căror gândire nu este corespunzătoare.

4. În realitate, aceste lucrări nu au avut decât un ecou şters. Ele nu se pot compara ca importanţă cu demersul încercat de Ghazâlî în marea sa carte împotriva filosofilor, pe care o intitulează *Tahâfot al-falâsifa*. Sensul cuvântului *tahâfot* conţine mai multe nuanţe. A fost tradus prin prăbuşire, surpare, distrugere (*praecipitatio*, *ruina*), mai recent prin „incoerenţă", termen care rămâne prea

abstract şi static. De fapt, starea semnificată de acest nume verbal (a VI-a formă în gramatica arabă, implicând ideea unei reciprocităţi care se exercită între diferitele părţi ale unui întreg) s-ar putea traduce mai bine prin „Autodistrugerea filosofilor”. În special aici apare paradoxul unui Ghazâlî care, deşi atât de convins de incapacitatea raţiunii de a atinge certitudinea, are totuşi cel puţin certitudinea de a fi distrus certitudinile filosofilor, utilizând dialectica raţională. Averroes a fost perfect conştient de această autonegare: o dată admisă neputinţa totală a raţiunii, această neputinţă se întinde şi asupra negării sale, cea pe care o îndreaptă împotriva ei înşişi. De aceea, Averroes va replica prin negarea negaţiei şi va scrie o *Autodistrugere a autodistrugerii* (*Tahâfot al-tahâfot*).

Întregul efort lui Ghazâlî constă în a demonstra filosofilor că demonstraţia filosofică nu demonstrează nimic; din păcate este şi el constrâns să demonstreze aceasta tocmai printr-o demonstraţie filosofică. Cu o vehemenţă extremă, el atacă doctrina lor referitoare la eternitatea lumii; el nu vede decât metaforă în procesiunea Inteligenţelor, teorie a cărei rigoare şi frumuseţe îi scapă; consideră că filosofii sunt incapabili să demonstreze necesitatea Demiurgului, unitatea şi încorporalitatea divine, cunoaşterea pe care Dumnezeu o are despre lucrurile diferite de El. Condus de elanul său, el merge până la a respinge argumentele filosofilor care arată că există substanţe spirituale incoruptibile, cu toate că, de altfel, el însuşi are nevoie de această spiritualitate a sufletului nemuritor. Pentru filosofi, o fiinţă spirituală este o fiinţă care se cunoaşte pe sine şi care ştie că cunoaşte; simţurile corporale organice sunt incapabile de aceasta. Este adevărat, răspunde Ghazâlî, dar se poate vedea în acest lucru şi un miracol!

Tocmai aici se află esenţa gândirii sale; „vârful de lance” al criticii sale este negarea ash’antă a cauzalităţii şi, prin aceasta, a ideii avicenniene care fondează existenţa posibililor, incapabili de a exista prin ei înşişi, pe

necesitatea Principiului care le completează nefiinţa (şi această idee avicenniană va stimula pietatea unui filosof ca Mâr Dâmând, în secolul al XVII-lea, până la extaz). Pentru Ghazâlî, toate procesele naturale reprezintă o ordine fixată de voinţa divină, pe care aceasta o poate rupe în orice moment. Orice idee a unei norme interioare a unei fiinţe, a unei necesităţi interne, este exclusă. Filosofii, de exemplu, afirmă că principiul care incendiază este focul; el face acest lucru prin natura sa şi nu poate să nu îl facă. Ghazâlî respinge această necesitate şi crede că acţiunea focului trebuie să fie raportată la Dumnezeu, fie direct, fie prin intermediul îngerului. Tot ceea ce observaţia experimentală ne permite să spunem, este că arderea bumbacului, de exemplu, se produce *în* momentul contactului său cu focul; ea nu ne dovedeşte că aceasta se face *prin* contactul între foc şi bumbac şi nici că nu ar avea vreo altă cauză.

În sfârşit, filosofii se înşală, consideră Ghazâlî, atunci când ei neagă învierea trupească, realitatea literală a paradisului şi a infernului şi nu admit o devenire postumă (o „reîntoarcere" la lumea cealaltă, *mă ad*) decât pentru entitatea spirituală care este sufletul. Este enunţată aici o antinomie ce nu va înainta spre soluţia sa filosofică decât prin opera lui Sohravardī şi a succesorilor săi: promovarea ontologică a celei de-a „treia lumi" (*mundus imaginalis, alam al-mithâl*), intermediară între lumea simţurilor şi lumea inteligibilului pur. Prin această a treia lume, aşa cum am avut deja ocazia să o arătăm aici, este posibil să depăşim dilema noastră, neacceptând nici spiritualismul abstract al filosofilor (sau metafora mo taziliţilor) şi nici literalismul teologilor, ci înţelegând, în schimb, ceea ce reprezintă „adevărul spiritual literal" al escatologici qorânice şi al viziunilor profetice. De aceea, în ceea ce priveşte această temă esenţială, Mollā Sadrā Shârâzi nu va da câştig de cauză nici filosofului Avicenna şi nici teologului Ghazâlî.

5. Şi poate că aici se află soluţia care nu a fost

remarcată până acum deloc şi care restabileşte la proporţiile lor adevărate consecinţele criticii ghazâliene. Am greşi dacă am spune că, după Ghazâlî, filosofia a fost nevoită să se mute în Occidentul Islamului, la fel cum ar fi incorect să afirmăm că filosofia nu s-a mai ridicat după lovitura pe care el i-o dăduse. Ea a dăinuit mult şi bine în Orient şi a fost atât de puţin slăbită încât au existat avicennieni până în zilele noastre. Marile creaţii ale şcolii din Ispahan arată că nu este vorba de o „filosofie de compromis" şi încă şi mai puţin de simple lucrări rezumative. Ea este tocmai această „filosofie profetică", schiţată aici la început, şi a cărei nouă dezvoltare, în Iranul secolului al XVI-lea, ne face să înţelegem, văzut fiind bilanţul criticii ghazâliene, motivele pentru care adevăratul destin al filosofiei originale a Islamului – cea care nu se putea ivi decât în Islam, se împlinea în mediu shâit.

După Ghazâlî, Shahrastânî (547/1153), la rândul său, atât în admirabila sa istorie a religiilor (*Katâb al-milal*) cât şi într-o carte, rămasă încă inedită, împotriva filosofilor (*Masări al-falâsifa*) şi în tratatul său de dogmatică (*Nihăvat* al-*Iqdâm*) va reînnoi, ca un bun *motakallim* ce era, atacul împotriva filosofilor elenizanţi, şi în special împotriva lui Avicenna. El îşi va atrage o monumentală replică din partea marelui filosof shă it Nasâroddân Tusî (m. 672/1274), care ia apărarea lui Avicenna.

De fapt, cea care a avut influenţă a fost nu *Tahâfot*, ci mai degrabă marea lucrare a lui Ghazâlî *Despre Restaurarea* (*sau reînsufleţirea*) *ştiinţelor religioase* (*Ihvă olûm* al-*Din*), lucrare bogată în analize de o profundă inteligenţă spirituală, aşa cum sunt paginile despre spectacolul muzical (*seamă*). Unii autori shă îţi nu ezită să o citeze. Mohsen Fayz, cel mai celebru elev al lui Mollă Sadră Shârâzi, chiar a rescris întreaga lucrare, făcând-o conformă spiritului shă it (sub titlul al-*Mahajjat al-baydă*). De fapt, ceea ce va marca viaţa speculativă şi spirituală a secolelor următoare, în special în Iran, nu este critica

ghazâliană a filosofilor, ci o altă reînsufleţire sau restaurare, cea întreprinsă de Sohravardī. Nu va mai exista de acum dilema alegerii între condiţia de filosof sau cea de sufit. Nu poţi fi în mod perfect unul fără să fii şi celălalt. Şi acest lucru oferă un model de om spiritual căruia filosofia îi impune o exigenţă pe care ea nu a impus-o poate în nicio altă parte. Trebuie să spunem acum câteva cuvinte despre învăţătura unora dintre cei mai mari sufiţi precum şi despre ceea ce a însemnat restaurarea spirituală preconizată de Sohravardī.

VI SUFISMUL

1. Aprecieri preliminare

1. Etimologia, admisă în general, derivă cuvântul *sufit* din arabul *sûf* adică „lână". Acest cuvânt ar face aluzie la obiceiul sufiţilor de a se distinge purtând veşminte şi o mantie de lână albă (*khirqa*). Cuvântul nu ar conţine deci, din punct de vedere etimologic, nicio referire la doctrina spirituală care îi evidenţiază pe sufiţi în cadrul Islamului. Utilizarea lui este însă seculară: termenul de *sufiţi* desemnează ansamblul misticilor şi al spiritualilor care profesează *tasawwof*. Acest cuvânt *tasawwof* este numele verbal al formei a V-a derivată din rădăcina *swf*; el semnifică „a profesa sufismul" şi se foloseşte pentru a desemna sufismul în ansamblu (a se compara cu cuvintele *tashayyo*, a profesa shlismul; *tasannon*, a profesa sunnismul etc.). O altă explicaţie, la prima vedere mai satisfăcătoare, consideră cuvântul ca o transcriere a grecescului *sophos*, înţelept. Cu toate că, în general, ea nu a întâlnit aprobarea orientaliştilor, Bârûnî, în secolul al IV/X-lea (*supra* IV, 6), făcea caz de ea (cf. cuvântul *faylasûfi* transcriere a grecescului *philosophos*, în ciuda alternanţei dintre litera *sad* şi litera *sân* în cele două cuvinte). Oricum, trebuie, în general, să ţinem seama de extrema abilitate a gramaticienilor arabi în a descoperi o etimologie semitică pentru un cuvânt străin, de import.

2. Sufismul, ca mărturie a religiei mistice în Islam, este un fenomen spiritual de o importanţă nepreţuită. El

reprezintă esenţialmente fructificarea mesajului spiritual al Profetului, efortul de a-i retrăi în mod personal modalităţile, printr-o introspecţie a conţinutului Revelaţiei qorânice. *Mi râj*, „ascensiunea extatică” în cursul căreia Profetul a fost iniţiat în secretele divine, rămâne prototipul experienţei pe care se străduiesc să o atingă, rând pe rând, toţi sufiţii. Sufismul este un protest eminent, o dovadă implacabilă a Islamului spiritual, împotriva oricărei tendinţe de a reduce Islamul la religia legalitară şi literalistă. El a ajuns să dezvolte în detaliu tehnica unei asceze spirituale, ale cărei grade, progrese şi realizări solicită o întreagă metafizică desemnată cu numele de *irfân*. Polaritatea dintre *sharīʿat* şi *haqâqat* este deci esenţială vieţii şi doctrinei sale; mai complet spus, triada formată din *sharīʿat* (datul literal al Revelaţiei), *tarâqat* (calea mistică), *haqâqat* (adevărul spiritual ca realizare personală).

Ar fi de amintit, pe de o parte, toate dificultăţile pe care le-a avut de înfruntat sufismul, de-a lungul secolelor, din partea Islamului oficial. Dar, pe de altă parte, se pune problema de a şti dacă polaritatea dintre *sharīʿat* şi *haqâqat*, la care conduce *tarâqat*, reprezintă cu adevărat o inovaţie proprie sau dacă, dimpotrivă, ea nu este esenţială deja unui Islam care, fără să poarte numele de sufism, constituie totuşi Islamul spiritual. Or, aluziile pe care le vom face mai jos cu privire la doctrina unora dintre marii maeştri ai sufismului ne repun în prezenţa poziţiilor esenţiale ale shlismului şi ale „filosofiei sale profetice”. Această constatare face să se nască o problemă de o importanţă majoră, care nu poate fi tratată corect decât cu condiţia de a avea o cunoaştere aprofundată a lumii spirituale shâite căci „fenomenul sufismului” nu se prezintă într-un mod unitar, ci el diferă, după cum este trăit în Iranul shă it sau, dimpotrivă, în Islamul sunnit – cel care este mult mai familiar până acum orientaliştilor.

Din păcate, această problemă nu poate fi dezvoltată aici şi încă şi mai puţin să fie rezolvată, dar măcar putem

face câteva constatări pentru a delimita o situaţie extrem de complexă. Din temele care au fost grupate mai sus (cap. II) sub titulatura de „filosofie profetică" s-ar putea deduce că sufismul şi-ar face apariţia în mod spontan. Afirmaţia ar fi adevărată în ceea ce priveşte sufismul shă it (întregul efort lui Haydar Amolî şi influenţa sa ce durează până în zilele noastre merg în acest sens; s-a insistat de asemenea mai sus, ÎI B ÎI 4, asupra fenomenului *unificării* ismaelismului cu sufismul). Dar, în realitate, şi din punct de vedere numeric, marea majoritate a sufiţilor se găseşte, de-a lungul secolelor, în lumea sunnită. În plus, în lumea shâită se constată adesea o reticenţă învecinată cu dezaprobarea faţă de sufism, şi aceasta nu doar din partea mollahilor oficiali care reprezintă religia legalitară ci şi din partea spiritualilor care-şi derivă doctrina din învăţătura Imâmilor şi care, folosindu-se chiar de vocabularul sufismului şi profesând aceeaşi metafizică teosofică, nu profesează totuşi nicidecum sufismul şi au cea mai mare rezervă faţă de el. Tocmai acest tip de spiritualitate shâită, ce supravieţuieşte atât de perfect până în zilele noastre, este cel care ne ridică problema aceasta imposibil de eludat.

3. O primă precizare instructivă. Membrii unui grup de spirituali shâiţi din Koufa, la confluenţa secolelor al II-lea şi al III-lea ale hegirei, fuseseră primii desemnaţi cu numele de sufiţi; printre ei un anume ʻAbdak, aşa cum ne informează un text de Ayn al-Qozât Hamadânî (m. 525/1131):

„Pelerinii pe calea lui Dumnezeu, din epocile de dinainte şi din primele generaţii, nu erau distinşi sub numele de sufism (*tasawwof*). *Sufit* este un cuvânt care nu se răspândeşte decât în secolul al III-lea (= al IX-lea) şi primul care a fost desemnat cu acest nume la Baghdând a fost ʻAbdak sufitul (m. 210/825)".

El a fost un mare shaykh, ni se spune, care a trăit înaintea lui Jonayd şi a maestrului acestuia, Sarî al-Saqati (*infra* VI, 2). Aceasta nu ne împiedică deloc să cunoaştem,

provenind de la al VIII-lea Imâm, Alt Reză (m. 203/810), cu care ʻAbdak a fost contemporan, afirmaţii severe referitoare la sufism şi, odată cu sfârşitul secolului al III/IX-lea, se pare că urma sufismului shâit se pierde, până la apariţia lui Să doddân Hamûyeh în secolul al VII/XIII-lea (m. 650/1252) şi a altor maeştri ai sufismului shâit (Haydar Amolî, Shân Ni matollán Walî, etc.) care se succed până la Renaşterea safavidă.

4. Trebuie astfel să avem în vedere mai multe observaţii, în primul rând, dacă se ia în considerare noţiunea *walāyat-ei*, care se găseşte în inima shăismului, şi dacă se constată alterarea pe care ea o suferă în sufismul sunnit, de exemplu în opera unui maestru precum Hakīm Trimidhî (*infra* VI, 4), se constată că deja ar exista un motiv care să explice dezaprobarea Imâmilor şi a shă iţilor faţă de cel puţin câteva grupări sufite bine precizate. Într-adevăr, la acestea din urmă doctrina *walāyat-ei* marchează trecerea la sufismul sunnit prin eliminarea imâmologiei, care conduce la o imâmologie fără Imâm (egală cu paradoxul unei hristologii fără Hristos).

Însă, nu putem spune că dezaprobarea Imâmilor faţă de aceste grupări ar fi provocat dispariţia pur şi simplu a sufismului shă it. Şi aceasta deoarece două lucruri mai persistă încă: pe de o parte, existenţa, în plină lumină, a sufismului shâit, din secolul al XIII-lea până în zilele noastre; pe de altă parte, faptul că arborele genealogic al celei mai mari părţi a *tarâqât-eior* sau a congregaţiilor sufite are ca punct de plecare pe unul dintre Imâmi. Cei care au contestat autenticitatea istorică a acestor genealogii nu şi-au dat seama că, de fapt, cu cât sunt mai puţin „istorice” cu atât ele atestă voinţa conştientă de a-şi conferi o ascendenţă spirituală care să urce la unul dintre Imâmii shăismului. Cu siguranţă că trebuie să existe un motiv pentru acest lucru. În sfârşit, există un alt aspect care nu trebuie neglijat. Dispariţia momentană a unor urme vizibile ale sufismului shă it s-ar explica deja suficient prin instaurarea puterii selgiukide la Baghdând la

începutul secolului al V/XI-lea (cf. *supra* III C, 3), obligând pe fiecare shă it să respecte cu rigurozitate *taqâyeh* („disciplina secretului”) prescrisă chiar de Imâmi. De aceea, concluziile noastre trebuie să fie întotdeauna de o extremă prudenţă.

5. În al doilea rând, tocmai s-a făcut referire la acest tip caracteristic de spiritual shă it (cf. *supra* II, prelim. § 6) care, fără să aparţină sufismului, se foloseşte de vocabularul său tehnic. Nici Sohravardī, nici Haydar Amolî, nici filosofi precum Mâr Dâmând, Sadră Shârâzi şi mulţi alţii, nu au aparţinut vreunei *tarâqat* (să amintim că acest cuvânt înseamnă „cale spirituală” şi serveşte, de asemenea, pentru a desemna materializarea acestei căi într-o confrerie sau congregaţie sufită). Se pare că tocmai această organizare *congregaţională* a sofismului este cea vizată, mai întâi de toate, în criticile shă de: *khânqân* (mănăstirea), veşmântul „monahal”, rolul shaykhului care tinde să se substituie Imâmului, mai precis Imâmului ascuns, maestru şi călăuză interioară, dat fiind faptul că el este invizibil. Trebuie să ţinem seama de faptul că in shă ism (îndeosebi acolo unde el este minoritar), raportul trăit cu *sharīʿat-a* nu este identic ca în sunnism. Shăismul constituie deja, prin el însuşi, calea spirituală, *tarâqat-a*, adică iniţiere. Bineînţeles, o societate shă ită nu este o societate de iniţiaţi (aceasta ar fi în contradicţie cu noţiunea însăşi de iniţiere). Dar mediul shă it este „în mod virtual” iniţiatic. Prin devoţiunea faţă de sfinţii Imâmi, shă itul este predispus să primească de la ei această iniţiere care îl uneşte printr-o legătură directă şi personală cu lumea spirituală în „dimensiunea verticală”, fără ca el să aibă nevoie să intre în mod formal într-o *tarâqat* organizată, ca în sunnism.

Pentru a înţelege fenomenul în ansamblu, trebuie să luăm în considerare toate variantele. Există, asemănător *tarâqat-eior* sau confreriilor sunnite, *tarâqat-e* sufite shă de prevăzute cu o organizare exterioară (în Iranul actual, cea a Shâh-Ni’matollahilor cu multiple ramificaţii, cea a

zahabiţilor, etc.). Dar, de asemenea, este necesar să vorbim şi despre numeroasele *tarâqat-e* care nu au, in shă ism, nicio organizare exterioară şi nici chiar denumire. Existenţa lor este pur spirituală, în sensul că este vorba de o iniţiere personală conferită de un shaykh, al cărui nume este câteodată păstrat, când este vorba de o personalitate anume dar, cel mai adesea, nu ne rămâne de la el nicio urmă scrisă. Există, în sfârşit, cazul acelor *Owaysiţi*, a căror denumire derivă din numele yemenitului Oways al-Qaranî, unul dintre primii shă îţi care l-a cunoscut pe Profet şi a fost cunoscut la rândul său de acesta, fără totuşi ca ei să se fi întâlnit vreodată. Sunt numiţi aşa cei care nu au avut un maestru uman, exterior şi vizibil, ci au primit totul de la un ghid spiritual personal. În aceasta şi constă de fapt sensul devoţiunii faţă de Imâmi şi aici găsim atitudinea la care ea predispune. Sunt cunoscute unele nume de *Owaysiţi*; ei au existat în sunnism şi sunt nenumăraţi in shă ism.

6. Făcute fiind aceste observaţii, trebuie să cădem de acord asupra faptului că o istorie a sufismului în Islam, în legătura sa cu celelalte manifestări spirituale analizate în prezentul studiu, este o sarcină de o mare complexitate. Este posibil, evident, să distingem unele perioade majore. Asceţii pioşi din Mesopotamia, care îşi iau numele de sufiţi, ne conduc la ceea ce s-a numit şcoala din Baghdând; în paralel, există şcoala din Khorassan. Doctrina acestor maeştri pe care îi evocăm mai jos anunţă deja ceea ce va putea fi desemnat mai târziu drept „metafizica sufismului” Dar, înseşi temele majore pe care le vom semnala nu vor face altceva decât să ne trimită la cele pe care le-am cunoscut in shă ism: polaritatea dintre *sharī'at* şi *haqâqat*, dintre *zâhir* şi *bâtin*, ideea ciclului *walāyat-ei* urmând, în hieroistorie, ciclului profeţiei. Ideea de *Qoth* (*polul* mistic) din sufismul sunnit nu este nimic altceva decât o preluare a ideii shă de de Imâm, iar ierarhia mistică esoterică, căreia *polul* îi constituie piscul, continuă, în orice caz, să presupună ideea de Imâm. Sunt tot atâtea elemente care

vor face ca problema pe care o ridicăm aici să fie şi mai evidentă, atunci când în partea a doua a studiului nostru vom aborda perioadele ulterioare shlismului, îndeosebi doctrina şi influenţa şcolii lui Ibn' Arabi (m. 1240).

Din păcate, spaţiul strict limitat nu ne permite să discutăm aspectele înfăţişate de anumite explicaţii generale ale sufismului: influenţă a neoplatonismului, a gnozei, a misticii indiene, etc. Nu putem de altminteri decât să menţionăm doar câteva foarte mari figuri ale sufismului. Vor fi deci mulţi absenţi, adică mulţi maeştri ai sufismului care nu vor putea fi caracterizaţi aici, începând cu Khwâjeh 'Abdollah Ansârî din Herat (396/1006 – 481/1088), a cărui aniversare a 900 de ani de la moarte a fost celebrată recent la Kabul (vara lui 1381/1962).

2. Abû Yazând Bastâmî

1. Abû Yazând Tayfûr ibn Isă ibn Sorûshân Bastâmî avea o ascendenţă mazdeeană încă destul de apropiată, de vreme ce bunicul său, Sorûshân, era un zoroastrian convertit la Islam. Abû Yazând îşi va petrece cea mai mare parte a vieţii în oraşul său natal, Bastăm (nu Bistăm) în nord-estul Iranului, unde a murit în jurul anului 234 sau 261/874. El este pe drept cuvânt considerat ca unul dintre cei mai mari mistici pe care Islamul i-a produs de-a lungul secolelor. Învăţătura sa, care era expresia directă a vieţii sale interioare, a stârnit evocări admirative ale unor personalităţi dintre cele mai diverse, fără totuşi ca el să-şi fi asumat activitatea sau responsabilitatea unui îndrumător de conştiinţă sau a unui predicator public. Nu a lăsat nimic scris. Esenţialul experienţei sale spirituale ne-a fost transmis sub formă de povestiri, de maxime şi paradoxuri pe care le-au cules discipolii săi direcţi sau unii dintre vizitatorii săi; ansamblul lor este de o calitate metafizică şi spirituală nepreţuită. Aceste maxime sunt cunoscute în istoria spirituală a Islamului sub numele tehnic de *shatahât*. Termenul este dificil de tradus; el implică ideea unui şoc care tulbură; îl vom traduce prin „paradoxuri", „exagerări", „afirmaţii extatice".

2. Dintre discipolii direcţi ai lui Abû Yazând Bastâmî, trebuie menţionat în special nepotul său, Abû Mûsă Isă ibn Adam (fiul fratelui său mai mare), prin intermediul căruia Jonayd, celebrul maestru din Baghdând, ajunge să cunoască spusele lui Abû Yazând, le traduce în arabă însoţindu-le cu un comentariu care a fost păstrat în parte (în *Kitâb* al-Loma' de Sarrâj). Dintre vizitatorii săi, putem cita pe Abû Mûsă Dabâlî (din Dabâl, în Armenia), Abû Ishaq Ibn Harawî (discipol al lui Ibn Adham), celebrul sufit iranian Ahmad Ibn Khezrâyeh, care îi face o vizită lui Abû Yazând în timpul pelerinajului acestuia la Mekka. Sursa cea mai completă şi cea mai importantă despre viaţa şi spusele lui Abû Yazând rămâne totuşi „Cartea luminii despre spusele lui Abû Yazând Tayfûr" (*Kitâb* al-*Nûr fi kalimat A.Y. T.*), lucrare a lui Mohammad Sahlajî (m. 467/1084; ed. A. Badawî, Cairo, 1949). Mai trebuie adăugată culegerea de cugetări înserate de Rûzbehân Baqlî Shârazi, şi însoţite de un comentariu foarte personal, în marea summă pe care el o consacră *shatahât-urilor* sufiţilor în general (*Comentariu asupra paradoxurilor sufiţilor*, *Sharh-e Shathâyât*).

3. Un aspect esenţial al doctrinei acestui mare sufit iranian, aşa cum apare ea în povestirile şi maximele sale, este o conştiinţă profundă a triplei condiţii a fiinţei, sub formă de Eu (*and ăya*), Tu (*antâya*), El (*hoioaya*, ipseitatea, Şinele). În această gradare a conştiinţei fiinţei, divinul şi umanul se unifică şi se contopesc într-un act transcendent de adorare şi iubire. Există elemente pătrunzătoare în prezentarea prin care Abû Yazând descrie etapele parcurse până pe culmea realizării spirituale. Nu putem cita aici decât un singur text, ca exemplu.

„Am contemplat pe Domnul meu cu ochiul Certitudinii, după ce El m-a îndepărtat de la tot ceea ce este altul decât El şi iluminat de lumina Sa. El mi-a făcut atunci cunoscute minunile secretului său, revelându-mi ipseitatea sa (Sinele său). Mi-am contemplat eul prin propria Sa ipseitate. Lumina mea a pălit sub lumina Sa,

forţa mea s-a şters sub forţa Sa, puterea mea sub puterea Sa. Astfel, îmi vedeam eul prin Sinele său. Măreţia pe care mi-am atribuit-o era în realitate măreţia Sa; creşterea mea era creşterea Sa.

L-am contemplat din acel moment cu ochiul Adevărului *Cayn al-haqq*) şi i-am spus: Cine eşti? El mi-a răspuns: Nici eu, nici altcineva... în cele din urmă, am contemplat Adevărul prin Adevăr, am trăit Adevărul prin Adevăr şi am dăinuit în Adevăr prin Adevăr într-un prezent etern, fără respiraţie, fără cuvânt, fără auz, fără ştiinţă, până ce Dumnezeu mi-a comunicat o ştiinţă izvorâtă din ştiinţa Sa, un limbaj născut din slava Sa, o privire modelată după lumina Sa".

3. Jonayd

1. De origine iraniană, născut la Nehâvand, Jonayd (Abu l-Qâsâm ibn Mohammad ibn al-Jonayd al-Khazzâz) a locuit întreaga sa viaţă în Irak, mai precis la Baghdând, unde a murit în anul 297/909. În acest oraş, el a primit învăţătura tradiţională de la unul dintre cei mai mari savanţi ai epocii, Abû Thawr al-Kalbî, şi a fost iniţiat în mistică de unchiul său, Sarî al-Saqati, şi de alţi câţiva maeştri ai sufismului, precum al-Hârith al-Mohâbisî, Mohammad ibn Alt al-Qassâb, etc. Atât în timpul vieţii sale, cât şi după ce a murit, influenţa sa a marcat profund sufismul. Personalitatea sa, predicile şi scrierile sale îl situează în prim-planul sufismului desemnat cu titulatura de „şcoala din Baghdând". De altfel, el mai este cunoscut şi sub renumele de *Shaykh al-'Ta ifa* (maestrul grupării sufiţilor).

Dintre tratatele lui Jonayd au supravieţuit cincisprezece, din care o parte este constituită de corespondenţa pe care a schimbat-o cu câţiva mari sufiţi din vremea sa. Se găsesc aici analize şi precizări făcute asupra anumitor teme ale vieţii spirituale, asupra noţiunilor de *sidq* (veracitate), *ikhlâs* (sinceritate*), ibâda* (adorarea divină întru adevăr). Tratatele propriu-zise dezvoltă unul sau altul dintre subiectele clasice ale

spiritualităţii islamice, de exemplu *Tratatul despre Unitatea divină* (*Kitāb* al-*Tawhâd*), din dublul punct de vedere al teologiei şi al misticii; *Cartea absorbirii mistice* (*Kitāb al-fanā*), în care autorul studiază condiţiile care duc la starea de supraexistenţă (*bacă*); *Regulile de conduită pentru cel care nu se poate lipsi de Dumnezeu* (*Adâb al-moftaqir ilă Allāh*); *Medicina spiritelor* (*Dawă al-arwân*), etc.

2. Cât despre învăţătura acestui mare maestru, două elemente sunt de subliniat aici, în sprijinul observaţiilor propuse deja mai sus (VI, 1). În primul rând, să evidenţiem faptul că spiritualitatea lui Jonayd este condiţionată de polaritatea dintre *sharīʿat* (litera Legii divine, care se schimbă de la profet la profet) şi *haqâqat* (adevărul spiritual permanent). Or, mai ştim că aceasta este tocmai ceea ce, încă de la origine, defineşte fenomenul religios al shlismului şi rămâne postulatul imâmologiei sale. Jonayd se opune extremismului anumitor sufiţi care, din supremaţia ontologică a *haqâqat-ei* asupra *sharīʿat-ei*, trag concluzia inutilităţii şi a abrogării acesteia din urmă, de îndată ce accesul la *haqâqat* a permis depăşirea ei. Or, pe de altă parte, ştim că tocmai în privinţa acestei probleme se produce divergenţa dintre shăismul duodeciman şi ismaelism. Ar trebui aşadar să „regândim" datele situaţiei spirituale considerându-le în totalitatea lor: această situaţie nu apare numai odată *cu* sufismul şi ea nu se explică numai *prin* sufism.

Un al doilea element esenţial al doctrinei lui Jonayd se evidenţiază în doctrina despre *tawhâd*, ca fundament al experienţei de uniune mistică. Neîndoielnic, Jonayd a îmbrăţişat întreaga amploare a acestei probleme, căreia i-a consacrat o întreagă lucrare. Pentru el, *tawnându-l* nu constă numai în a demonstra Unitatea Fiinţei divine cu ajutorul argumentelor raţionale, aşa cum o fac teologii *Kalăm-ului*, ci mai degrabă în a trăi Unitatea transcendentă a lui Dumnezeu însuşi. Dacă această exigenţă caracterizează o spiritualitate autentică, ea ne

aminteşte de asemenea de faptul că deja al VI-lea Imâm îi învăţa pe apropiaţii săi cum să mediteze la textul Qorânului până la a-l auzi, aşa cum îl auzise Profetul de la cel care i-l revelase.

4. Hakīm Trimidhî

1. Hakīm Trimidhî, sau *Termezi* potrivit pronunţiei persane (Abû ‘Abdillah Mohammad ibn Alt al-Hasan sau al-Hosayn) a trăit în cursul secolului al III/IX-lea. Nu se cunosc nici datele exacte ale naşterii şi morţii sale şi nici măcar liniile mari ale biografiei exterioare ale acestui iranian din Bactriana. Tot ce se ştie despre el se reduce în mare la numele câtorva dintre maeştri săi şi la povestea exilării sale din Termez, oraşul său natal. Se ştie de asemenea că el şi-a continuat studiile la Nâshâpour. În schimb, Trimidhî ne-a lăsat câteva informaţii preţioase privind biografia sa interioară şi evoluţia sa spirituală (autobiografie descoperită recent de Hellmut Ritter). În plus, el este autorul unui mare număr de tratate, păstrate în bună parte (cf. *În final*, bibliografie).

2. Doctrina spirituală a lui Trimidhî este fondată în mod esenţial pe noţiunea de *walāyat* (prietenie divină, intimitate cu Dumnezeu, iniţiere spirituală). De aceea, problemele anunţate în cuvintele de început (*supra* VI, 1), se fac aici actuale. Căci, deja ştim că această noţiune de *walāyat* reprezintă însăşi fundamentul shlismului (*supra* II, A) şi că termenul, conceptul şi realitatea sa se găsesc în primul rând în textele care relatează învăţătura Imâmilor. Se pare deci că opera lui Trimidhî ar fi, prin excelenţă, aceea, sau una din acelea, în care rămâne de studiat procesul prin care s-a ajuns la apariţia paradoxului unei*walāyat* lipsită de imâmologia care îi constituie fundamentul. Se vor delimita aici două constatări.

Prima, este aceea că Trimidhî distinge clar două tipuri de *walāyat*: o *walāyat* generală sau comună (*w. îmma*) şi o *walāyat* particulară (*w. khâssa*). El extinde noţiunea celei dintâi la ansamblul *Moslimân-üor*: pronunţarea *shahādat-ei* (profesiunea de credinţă islamică)

este suficientă pentru a crea legătura *walāyat-ei* care devine astfel legătura cu Dumnezeu, comună oricărui credincios care acceptă Mesajul profetic. Cât despre *walāyat-a* particulară, ea este apanajul unei elite spirituale, a intimilor lui Dumnezeu, care se întreţin şi comunică cu El pentru că sunt într-o stare de uniune efectivă şi transcendentă cu El. Or, am amintit că noţiunea dublei *ivalâyat* este în primul rând postulată şi elaborată de doctrina shă ită. Deoarece, din păcate, nu avem loc pentru a schiţa aici o comparaţie, trebuie doar să facem trimitere la contextul în mod original shă it al acestei duble noţiuni (*supra* II A, 3 şi urm.). Nu putem atunci decât să constatăm faptul că se produce în sufismul lui Trimidhî o alterare radicală a structurii, ceva în genul unei „laicizări" a conceptului de „*walāyat* generală".

A doua constatare se referă la raporturile dintre *walāyat* şi profeţie (*nobowwat*) în doctrina lui Trimidhî. Potrivit concepţiei sale, *walāyat-a* înglobează, odată cu totalitatea credincioşilor fără deosebire, şi ansamblul profeţilor, pentru că *walāyat-a* este sursa inspiraţiei lor şi fundamentul misiunii lor profetice. El consideră că *walāyat-a* este în sine superioară profeţiei, pentru că ea este permanentă, nelegată în niciun fel de un moment al timpului aşa cum este misiunea profetică. În vreme ce ciclul profeţiei se încheie din punct de vedere istoric odată cu venirea ultimului Profet, ciclul *walāyat-ei* dăinuie până la sfârşitul veacurilor prin prezenţa *Awliy ă-ilor*.

Or, această schemă, oricât de interesantă ar fi ea, nu aduce nimic nou celui care este familiar cu profetologia shă ită, decât că el vede cum o structură poate fi dezechilibrată, fără să se perceapă acest lucru dacă nu există o altă informaţie. Am văzut (*supra* cap. II) cum ideea ciclului *walāyat-ei* succedând ciclului profeţiei era chiar postulatul shlismului şi al filosofiei sale profetice şi cum ea presupunea un dublu aspect, o dublă „dimensiune" a „Realităţii profetice eterne", având drept corolar interdependenţa dintre profetologie şi imâmologie. Cele

două aprecieri făcute aici sunt solidare, de vreme ce ceea ce constatăm, referitor la ambele elemente, este o operaţie prin care se ajunge să se păstreze ideea *walāyat-ei*, eliminând imâmologia care îi era sursa şi fundamentul. Se ridică astfel o gravă problemă, care afectează istoria spiritualităţii islamice în ansamblu, problemă care, de altminteri, nu este unică pentru autorii shă îţi.

5. Hallâj

1. Hallâj este cu siguranţă una dintre cele mai eminente personalităţi reprezentative ale sufismului. Numele şi reputaţia sa au depăşit cercul restrâns al elitei spirituale musulmane, într-atât de răsunătoare a fost tragedia întemniţării şi a procesului său din Baghdând, urmate de martirizarea sa ca mărturisitor al Islamului mistic. Literatura referitoare la el, în toate limbile Islamului, este considerabilă. Celebritatea sa este acum răspândită şi în Occident, graţie lucrărilor lui L. Massignon care s-a făcut editorul şi interpretul său. Pentru a ne limita aici, ne vom referi deci la aceste lucrări şi, pentru moment, la schiţa unei biografii care constituie deja o întreagă învăţătură.

2. Abû ‘Abdillah al-Hosayn ibn Mansûr al-Hallâj, nepot şi el al unui zoroastrian, s-a născut la Tur, în provincia Fârs (sud-vestul Iranului) în apropierea târgului Beiza, în 244/857. Încă de tânăr, primeşte învăţătura celebrului sufit Sahl al-Tostarî, pe care l-a însoţit mai apoi în exilul acestuia la Basra. În 262/876, Hallâj pleacă la Baghdând unde devine elevul lui ’Amr ibn Othmân al-Makkî, unul dintre marii maeştri spirituali ai epocii. Rămâne lângă el vreme de aproximativ optsprezece luni, în cursul cărora se căsătoreşte cu fiica unuia dintre discipolii acestuia. În 264/877, Hallâj face cunoştinţă cu Jonayd (*supra* VI, 3) şi practică sub îndrumarea sa exerciţiile vieţii spirituale. Jonayd îl va înveşmânta, personal, cu *khirqa* (mantia de sufit). Dar în 282/896, la reîntoarcerea din primul său pelerinaj la Mekka, Hallâj rupe relaţiile sale cu Jonayd şi cu cea mai mare parte a maeştrilor sufiţi din

Baghdând. Apoi se duce la Tostar (sud-vestul Iranului) unde va rămâne vreme de patru ani. Această perioadă este marcată printr-un dezacord crescând cu tradiţionaliştii şi juriştii.

Raporturile devin într-atât de încordate, încât aproximativ patru ani mai târziu Hallâj aruncă veşmântul de sufit pentru a se amesteca în popor; începe să predice despre viaţa spirituală. Se zice că întreţinea bune raporturi cu celebrul medic-filosof Rhazès (Râzi, *supra* VI, 4), cu reformatorul „socialist" Abû să-ad Jannâbi, ba chiar cu anumite autorităţi oficiale precum prinţul Hasan ibn Ali al-Tawdi. Hallâj parcurge provinciile iraniene din Khouzestan (sud-vest) până în Khorassan (nord-est); el practică viaţa spirituală fără a ţine seama de convenţiile stabilite, îndemnând fără încetare poporul să ducă o viaţă interioară. La capătul a cinci ani, în 291/905, Hallâj face al doilea pelerinaj al său la Mekka, apoi pleacă în regiuni îndepărtate: în India, Turkestan, ba chiar la frontierele Chinei. A ştiut să câştige simpatia tuturor. Era denumit „mijlocitorul" şi mulţi se vor converti la Islam graţie propagandei sale.

3. În 294/908, Hallâj merge pentru a treia oră la Mekka. Rămâne aici vreme de doi ani, apoi revine şi se instalează definitiv la Baghdând pentru a se consacra propovăduirii publice; el alege întotdeauna teme cu o înaltă semnificaţie spirituală şi metafizică. Îşi expune doctrina. El afirmă că scopul final, nu numai pentru sufit ci şi pentru toate fiinţele, este uniunea cu Dumnezeu, uniune ce se realizează prin Iubire, care necesită o acţiune divină transformatoare, conducând fiinţa la condiţia sa supremă. Aceste sublime gânduri nu întârzie să provoace în jurul său diverse opoziţii. Există opoziţia doctorilor Legii, opoziţia politicienilor şi rezerva anumitor sufiţi.

Canonicii îi reproşează doctrina sa despre uniunea mistică, doctrină care, spuneau ei, făcând confuzie între divin şi uman, sfârşeşte într-un soi de panteism. Politicienii îl acuză că seamănă tulburare în spirite şi îl tratează drept

agitator. Cât despre sufiţi, ei păstrează o rezervă asupra cazului său, pentru că ei consideră că Hallâj comite o imprudenţă divulgând decretele divine, în mod public, unor oameni care nu sunt pregătiţi nici să le primească şi nici să le înţeleagă. Identică este şi aprecierea shă iţilor, a esoteriştilor în general, faţă de el: Hallâj a comis greşeala de a rupe în mod public „disciplina tainei”. În cele din urmă, juriştii şi politicienii vor intriga pentru a obţine împotriva lui o *faturâ* (sentinţă); ei o obţin de la marele jurist al Baghdâdului, Ibn Dâwûd Ispahânî, pronunţând că doctrina lui Hallâj era falsă, punea în primejdie dogma Islamului şi făcea legitimă condamnarea sa la moarte.

4. Arestat de două ori de poliţia abbasidă, Hallâj a fost întemniţat în 301/915 şi adus în faţa vizirului Ibn Isă. Acesta, om pios şi liberal, s-a opus execuţiei sale. Nu a fost decât un răgaz. Hallâj a fost ţinut în închisoare vreme de opt ani şi şapte luni. Lucrurile se vor precipita odată cu ajungerea la putere a unui nou vizir, Hâmid, adversar înverşunat al lui Hallâj şi al discipolilor săi. Inamicii acestuia revin la atac şi vor reclama o nouă *faturâ* de condamnare la Qâdi Abû Omar ibn Yûsof care le-a acceptat cererea. De această dată sentinţa a fost executată şi Hallâj a fost omorât în 24 Dhûl-Qa da 309/27 martie 922.

6. Ahmad Ghazâlî şi „iubirea pură”.

1. Prima sentinţă dată împotriva lui Hallâj a făcut să apară mai sus numele juristului Ibn Dâwûd Ispahânî şi, în această împrejurare, se arată tragedia profundă a sufletelor. Căci Ibn Dâwûd Ispahânî, de ascendenţă iraniană, după cum indică şi numele său (a murit în 297/909, la vârsta de 42 de ani), este, pe de altă parte, autorul unei cărţi care constituie deopotrivă capodopera şi summa teoriei platoniciene a iubirii în limba arabă (*Kitâb* al-*Zohra*, *Cartea lui Venus*, titlu care se citeşte şi *Kitâb* al-*Zahra*, *Cartea Florii*). Ea este o amplă rapsodie ce amestecă versuri şi proză, care celebrează idealul iubirii platonice tipologizat în iubirea *odhrită*. De fapt, destinul autorului său a fost asemenea destinului celebrat de poeţii

unui trib ideal din Arabia de Sud, din împrejurimile Yemenului, poporul legendar al Banû Odhra („virginaliştii)", popor ales şi cast prin excelenţă, la care „când se iubea se murea" Pe parcursul lungii sale ransodii, autorul rezumă mitul platonician al *Banchetului*, pentru a concluziona:

„Se relatează de asemenea despre Platon că a spus: eu nu cunosc ce este iubirea, dar ştiu că e o nebunie divină (*jonûn ilâhî*) care nu este nici de lăudat, nici de lepădat".

Hallâj predica, şi el, doctrina iubirii. Totuşi Ibn Dâwûd l-a condamnat. Pentru a înţelege această tragedie, trebuie avută în vedere o întreagă situaţie de ansamblu care se precizează la misticii post-hallâjieni, în special la Ahmad Ghazâlî şi la Rûzbehân Bâqlî din Shârâz (m. 606/1209), care a fost în acelaşi timp atât un „platonician" cât şi interpretul, amplificatorul câteodată, lui Hallâj. Putem vorbi atunci de o ambivalenţă sau de o ambiguitate a acestui platonism în Islam, de dubla sa situare posibilă în raport cu religia profetică, pentru că există o dublă manieră de a-l înţelege şi de a-l trăi. Ceea ce se poate numi „teofanismul" unui Rûzbehân este o hermeneutică a sensului profetic al Frumuseţii, u*n la wâl* operând şi aici conjuncţia dintre *zâhâr* (aparentul) şi *bâtin* (sensul ascuns). Pentru Ibn Dâwûd (care este un *zâhirî*, un exoterist) acest sens ascuns rămâne o poartă închisă. Pentru Rûzbehân, sensul ascuns al Formei umane este reprezentat de teofania primordială: Dumnezeu revelându-se sieşi în Forma adamică, Anthroposul celest evocat în preeternitate şi care *este* propria sa Imagine. De aceea, Rûzbehân aprecia în mod deosebit celebrele versuri ale lui Hallâj:

„Slavă Celui care şi-a manifestat umanitatea ca mister al măreţiei divinităţii sale strălucitoare!" / /

şi fonda tocmai pe acest mister legătura dintre iubirea umană şi iubirea divină. Ibn Dâwûd nu-l putea admite şi trebuia să se declare împotriva lui Hallâj.

Nu se pot reproduce aici ultimele cuvinte ale lui Ibn

Dâwûd şi nici rândurile finale din *Iasomia Credincioşilor iubirii* de Rûzbehân (cf. partea a doua a prezentului studiu), dar se poate spune că ambele tipologizează perfect atitudinea şi destinul acestor doi „platonicieni" ai Islamului, în inima religiei profetice. Lucrul de care se temea platonicianul Ibn Dâwûd, la fel ca şi teologii (neo-handbaliţii şi alţii), era *tashbâh-ul*, *o* asimilare a lui Dumnezeu cu omul, care compromite radical transcendenţa monoteismului abstract, adică concepţia pur exoterică a *Tawnândului*. De asemenea, unii sufiţi au refuzat ei înşişi orice posibilitate de a raporta *erosul* la Dumnezeu. Alţii au considerat pe iubitorul *odhrit* drept un model ce este propus iubitorului mistic, cel a cărui iubire se adresează lui Dumnezeu. În acest caz există o transferare a iubirii: totul se petrece ca şi când s-ar trece de la un *obiect* uman la un *obiect* divin. Pentru „platonicianul" Rûzbehân, acest transfer pios constituie el însuşi o capcană. Nu este posibil să trecem între cele două prăpăstii ale tas/zbzâz-ului şi ta tz7-ului (abstracţionism) decât pe calea iubirii umane. Iubirea divină nu înseamnă transferarea iubirii asupra unui *obiect* divin ci metamorfoză a *subiectului* iubirii umane. Percepţia teofanică l-a condus pe Rûzbehân la o profetologie a Frumuseţii.

De asemenea, trebuie să mai evocăm aici şi pe urmaşii acestor „Credincioşi ai iubirii", care-şi găsesc în Rûzbehân modelul lor desăvârşit. Tri-unitatea iubire-iubitor-iubit devine secretul *Tawnândului* esoteric. Tragedia unui Ibn Dâwûd Ispahânî a constat în faptul că el fusese în imposibilitatea de a descoperi acest secret şi a trăi această tri-uniune. Ahmad Ghazâlî şi Farâd Attâr vor şti că dacă iubitorul se contemplă în Iubit, reciproc, Iubitul nu poate să se contemple pe sine şi frumuseţea sa proprie decât în privirea iubitorului care îl contemplă. În doctrina iubirii pure a lui Ahmad Ghazâlî, iubitorul şi iubitul se transsubstanţializează în unitatea substanţei pure a iubirii.

2. Ahmad Ghazâlî (m. 520/1126 la Qazwân, Iran) era

fratele marelui teolog Abû Hâmând Ghazâlî (cf. mai sus, V, 7) asupra căruia a reuşit poate să exercite o oarecare influenţă, dar „nu a reuşit să-i comunice această pasiune a iubirii pure, a dorinţei neconsolate, care arde în lucrările sale” (L. Massignon). O mică lucrare, veritabil breviar de iubire, redactată într-o persană concisă şi dificilă, pe care Ahmad Ghazâlî a intitulat-o *Intuiţiile Credincioşilor iubirii* (*Sawânih al – oshshâq*), a exercitat o influenţă considerabilă. Compoziţie rapsodică, succesiune de scurte capitole neavând între ele decât o legătură destul de laxă, cartea pune în evidenţă o psihologie extrem de subtilă. Aşa cum a scris Hellmut Ritter, căruia i se datorează editarea preţiosului text, „s-ar găsi cu dificultate o lucrare în care analiza psihologică să atingă o asemenea intensitate” Traducem aici două scurte pasaje.

„Atunci când există într-adevăr iubirea, iubitorul devine hrana Iubitului şi nu Iubitul constituie hrana iubitorului, căci Iubitul nu poate fi conţinut în capacitatea iubitorului (…). Fluturele care a devenit iubitor al flăcării, are ca hrană, atâta timp cât el este încă la distanţă, lumina acestei aurore. Semnul iluminării de zori îl cheamă şi îl întâmpină. Dar el trebuie să continue să zboare până când o atinge. Iar când a atins-o el nu mai înaintează *spre* flacără ci flacăra e cea care înaintează *în* el. Nu flacăra îi este hrana ci el este hrana flăcării. Şi aici se află un mare mister. Timp de o fugară clipă el devine propriul său Iubit (de vreme ce el *este* flacăra). Şi în aceasta constă perfecţiunea sa”.

(cap. 39) „Nobilă este intenţia iubirii, căci pretinde Iubitului o calificare sublimă. Aceasta exclude posibilitatea ca Iubitul să poată fi prins în mrejele uniunii. Fără îndoială că în acest sens, atunci când i s-a spus lui Iblâs (Satan): «Şi asupra ta se va abate blestemul Meu» (38/78) el a răspuns: «Pe puterea Ta *juri* (38/83 – 38/82 în ed. rom.). Ceea ce înseamnă: ce iubesc în Tine este această putere atât de înaltă încât nimeni nu se ridică până la Tine şi nimeni nu este vrednic de Tine. Căci dacă cineva sau ceva

ar putea fi vrednic de Tine, înseamnă că ar exista o imperfecţiune în Slava ta”.

(cap. 64)

În acest fel ia naştere celebra temă a lui „Iblâs condamnat din iubire”.

3. De numele lui Ahmad Ghazâlî nu poate fi separat cel al discipolului său preferat, Ayn al-Qozât Hamadânî, care a murit executat la vârsta de treizeci şi trei de ani (525/1131); destinul său tragic este asemănător cu cel al lui Hallâj şi prefigurează pe cel al lui Sohravardī, shaykh al-Ishraq (*infra* VII). Ayn al-Qozât era deopotrivă jurist şi mistic, filosof şi matematician. Unul dintre tratatele sale (*Tamhâdat*), plin mai ales de învăţături referitoare la tema iubirii mistice şi dezvoltând doctrina lui Ahmad Ghazâlî, a fost scrupulos comentat de un sufit din India în secolul al XV-lea, Sayyed Mohammad Hosanhî Gâsûdarâz.

„Măreţia Slavei divine a strălucit. Atunci calamul a continuat să existe, dar scriitorul a dispărut”. „Dumnezeu este prea transcendent pentru a-L cunoaşte profeţii, *a fortiori* ceilalţi”.

4. Nu putem omite aici menţionarea lui Majdûd ibn Adam Sană! (m. spre 545/1150), fondator al poemului didactic sufit în persană. Lucrarea sa cea mai interesantă, un lung poem intitulat *Călătoria oamenilor înspre Reîntoarcerea lor* (*Sayr al-ibând ilă l-Mă ad*) descrie, sub forma unei povestiri la persoana întâi, o peregrinare prin cosmosul neoplatonicienilor Islamului. Această călătorie mistică se realizează sub conducerea Inteligenţei în persoană (cea pe care *Pedeli d’amore*, din jurul lui Dante, o vor numi *Madonna Intelligenza*). Aceasta a fost şi tema *Povestirii lui Hayy ibn Yaqzân* a lui Avicenna, a Povestirilor mistice în proză ale lui Sohravardī, şi a întregii literaturi care dezvoltă tema *Mi râj-ului*. Încă de aici este indicată structura care se va amplifica în vastele epopei mistice, orchestrate în persană de Farâdoddân Attâr, Assâr din Tabriz, Jâmî şi alţii mai puţin cunoscuţi.

5. Aceste însemnări foarte sumare permit să se

întrevadă ceea ce se poate numi „metafizica sufismului” Rûzbehân din Shârâz ne îndreaptă spre piscul reprezentat de contemporanul său mai tânăr, Mohyiddân Ibn Arabi, a cărui summă de teosofie mistică rămâne un monument dificil de comparat. Am lăsat în urma noastră pe filosofii elenizanţi. Va întâlni oare calea lor pe cea a metafizicii sufismului? Sau scopurile lor erau într-atât de divergente încât să justifice anumite sarcasme ale sufiţilor referitoare la neputinţa filosofilor de a putea „purcede la drum”? Se poate răspunde că opera lui Sohravardī şi, odată cu ea, naşterea şcolii *ishraqî*, au răspuns exigenţelor profunde ale unei culturi în care istoria filosofiei rămâne inseparabilă de istoria spiritualităţii.

VIL SOHRAVARDI şi filosofia LUMINII

1. Restaurarea înţelepciunii Persiei vechi

1. Studiile noastre recente ne permit să apreciem acum la adevărata ei valoare importanţa operei lui Shihâboddân Yahvă Sohravardī, desemnat în mod curent sub titulatura de *shaykh* al-*Ishraq*. Ea se situează, într-o topografie ideală, la încrucişare de drumuri. Sohravardī a părăsit această lume cu şapte ani înaintea lui Averroes. În acelaşi moment deci, pe de o parte, în Islamul occidental, „peripatetismul arab” îşi găseşte ultima sa expresie în opera lui Averroes, într-o asemenea măsură încât, printr-o nefericită confuzie între peripatetismul lui Averroes şi filosofia în general, istoricii occidentali au considerat prea multă vreme că odată cu Averroes se încheia destinul filosofiei în Islam. Dar, pe de altă parte, în Orient, în special în Iran, opera lui Sohravardī luminează noua cale pe care atâţia gânditori şi spirituali se vor angaja până în zilele noastre. S-a amintit mai înainte că motivele care vor antrena eşecul şi dispariţia „avicennismului latin” sunt tocmai acelea care, în schimb, vor motiva persistenţa avicennismului în Iran, iar din orizontul acestui avicennism opera lui Sohravardī nu va lipsi niciodată.

2. Figura lui Sohravardī (care nu trebuie confundat cu omonimii săi sufiţi, Omar şi Abû 1-Najâb Sohravardī)

rămâne încărcată pentru noi cu seducţiile tinereţii, de vreme ce tragicul său destin l-a smuls din vastele sale proiecte în timp ce se afla în floarea vârstei: el avea 36 de ani (38 de ani lunari). Se născuse în 549/1155 în nord-vestul Iranului, în vechea Medie, la Sohravard, oraş încă înfloritor în momentul invaziei mongole. Încă de tânăr, a studiat mai întâi la Merâgheh, în Azerbaidjan, apoi a venit la Ispahan, în centrul Iranului, unde a găsit încă vie tradiţia avicenniană. El a petrecut mai apoi câţiva ani în sud-estul Anatoliei, unde s-a bucurat de cea mai bună primire la mai mulţi prinţi selgiukizi de Rum. În cele din urmă, se duce în Siria, de unde nu va mai reveni. Doctorii Legii îi vor intenta un proces al cărui sens va apărea la sfârşitul acestui capitol. Nimic nu îl poate salva de răzbunarea fanaticului personaj care a fost Salâhaddân, Saladinul cruciaţilor, nici chiar prietenia cu fiul acestuia, al-Mâlik al-Zahăr, guvernator al Alepului, care a devenit mai târziu prietenul apropiat al lui Ibn Arabi. Tânărul nostru shaykh a murit într-un mod misterios în cetatea din Alep, în 29 iulie 1191. Biografii îl numesc în mod curent shaykhul *maqtûl* (asasinat, omorât). Discipolii săi preferă să spună *Shaykh shahâd*, shaykhul martir.

3. Pentru a sesiza încă de la început intenţia operei sale, trebuie să fim atenţi la leitmotivul enunţat în titlul principalei sale cărţi*: Hikmat* al-*Ishraq*, *o* „teosofie orientală” care va fi considerată, în mod deliberat, ca o resurecţie a înţelepciunii Persiei vechi. Marile figuri care domină doctrina sunt cele ale lui Hermes, Platon şi Zoroastru-Zarathustra. Pe de o parte deci, există înţelepciunea hermetistă (deja Ibn Wahshâya făcea caz de o tradiţie ce îi considera pe *Ishraqâyuni* drept o clasă sacerdotală cu originea în sora lui Hermes). Pe de altă parte, conjuncţia între Platon şi Zoroastru care, în Occident, se va stabili în Renaştere, odată cu filosoful bizantin Genistos Plethon, constituie deja în acest fel elementul caracteristic al filosofiei iraniene din secolul al XII-lea.

Noţiunile de „Orient” şi „teosofie orientală” sunt cele în care trebuie să identificăm caracteristica specific sohravardiană. S-a evocat mai înainte proiectul unei „înţelepciuni” sau al unei „filosofii orientale” la Avicenna. Sohravardī este perfect conştient de raportul pe care îl are cu înaintaşul său în privinţa acestei probleme. El a cunoscut „caietele” considerate ca păstrând ceea ce fusese „Logica Orientalilor”, şi a cunoscut acele fragmente din *Kitâb* al-*Insâf* care supravieţuiseră (cf. *supra* V, 4). În pitiş, noţiunea de Orient, aşa cum apare ea în povestirea avicenniană despre Hayy ibn Yaqzân, este înţeleasă în acelaşi mod. El o cunoaşte deci atât de bine, încât, redactând după exemplul lui Avicenna povestiri simbolice de iniţiere spirituală, face un elogiu povestirii avicenniene, dar arătând totuşi că propria sa „Povestire a exilului occidental” îşi are punctul de plecare exact acolo unde povestirea lui Avicenna se opreşte, ca şi cum s-ar supune unei indicaţii supreme. Ceea ce îl nemulţumea în această povestire simbolică corespunde la ceea ce îl lasă nesatisfăcut şi în fragmentele didactice. Avicenna a elaborat, cu certitudine, proiectul unei „filosofii orientale” dar, din raţiuni hotărâtoare, proiectul său era sortit eşecului. Astfel că „shaykh al-Ishraq” invită pe oricine vrea să se iniţieze în „înţelepciunea orientală”, să-i studieze propria lui carte. Putem considera astfel că opoziţia ce s-a vrut cândva să fie instituită între o filosofie „orientală” a lui Avicena şi o filosofie „iluminativă” a lui Sohravardī nu se baza decât pe o cunoaştere insuficientă a textelor (cf. *infra*).

Sohravardī considera că Avicenna nu putea să realizeze proiectul unei „filosofii orientale” din cauză că el ignora principiul, „sursa orientală” însăşi (*ASL mashriqî*), tocmai aceea care autentifică calificativul de oriental. Avicenna nu a cunoscut această sursă care apare la înţelepţii Persiei vechi (Khosrowaniţii) şi care este *theosofia*, înţelepciunea divină prin excelenţă. Iată ce scrie shaykh-ul nostru:

„Exista la vechii Perşi o comunitate care era condusă de Dumnezeu; prin El au fost cârmuiţi de înţelepţi eminenţi, care nu semănau cu Magii (*Majûsî*). Înalta lor doctrină a Luminii, doctrină despre care mărturiseşte de altminteri experienţa lui Platon şi a predecesorilor săi, este cea pe care am reînviat-o în cartea mea intitulată *Teosofia orientala* (*Kikmat* al-*Ishraq*), şi eu nu am avut precursor pentru un astfel de proiect”.

Iată care simt aprecierile posterităţii sale spirituale faţă de el. Sadră Shârâzi vorbeşte despre Sohravardī ca de „conducătorul şcolii Orientalilor” (*mashrâqâyun*), „cel care a înviat doctrinele înţelepţilor Persiei referitoare la principiile Luminii şi Tenebrelor”. Aceşti Orientali sunt în acelaşi timp caracterizaţi drept Platonicieni. Sharâf Gorgânî îi defineşte pe *Ishraqâyûni* sau *Mashrâqâyuni* ca fiind „filosofii al căror conducător este Platon”. Abu l-Qâsim Kâzerûnî (m. 1014/1606) declară:

„La fel cum Fârâbî a reînnoit filosofia peripateticienilor, şi din acest motiv a meritat să fie numit *Magister secundus*, la fel Sohravardī a reînviat şi reînnoit filosofia Ishraqâyun-ilor în numeroase cărţi şi tratate”.

Încă de la bun început se va institui un contrast între Orientali (*Ishraqâyun*) şi Peripateticieni (*Mashshă un*). Termenul de „Platonicienii Persiei” va desemna deci, în modul cel mai potrivit, această şcoală în cadrul căreia una dintre caracteristici va fi aceea de a interpreta arhetipurile platoniciene în termeni de angelologie zoroastriană.

4. Această gândire directoare a fost dezvoltată de Sohravardī într-o operă destul de vastă (49 de titluri), dacă ne gândim la durata scurtă a vieţii sale. Nucleul îi este format dintr-o mare trilogie dogmatică, trei tratate în trei cărţi fiecare, conţinând Logica, Fizica, Metafizica. Toate problemele din programa peripateticienă sunt tratate aici, şi aceasta din două motive. Mai întâi ca şi propedeutică, pentru că o solidă formare filosofică este necesară oricui vrea să se angajeze pe Calea spirituală. Dacă este adevărat că cei care şovăie în faţa acestei Căi se pot mulţumi cu

învăţătura peripateticienilor, trebuie însă mai apoi, tocmai pentru ceilalţi, ca adevărata teosofie să fie eliberată de toate discuţiile inutile cu care peripateticienii, la fel ca şi *Motakallimiln-ii*, scolasticii Islamului, au obturat Calea. Dacă se întâmplă ca pe parcursul acestor tratate, să se simtă pe ici pe colo gândirea profundă a autorului, aceasta se face întotdeauna cu trimitere la cartea în care ele introduc, cea care conţine secretul său, *Kitâb Hikmat* al-*Ishraq*. În jurul tetralogiei formată din această carte şi celelalte trei precedente, se organizează întreg ansamblul unei *Opera minora*, format din lucrări didactice de mai mică întindere, scrise în arabă şi în persană. Acest ansamblu este completat de ciclul caracteristic al povestirilor simbolice la care deja s-a făcut aluzie; ele sunt în majoritate redactate în persană şi, conform planului pedagogiei spirituale a shaykh-ului, furnizează câteva dintre temele esenţiale ale meditaţiei pregătitoare. Totul este încununat de un fel de „Carte a orelor”, compusă din psalmi şi din invocări adresate fiinţelor de lumină.

Ansamblul acestei opere purcede dintr-o experienţă personală pe care autorul o atestă făcând aluzie la „convertirea petrecută în tinereţea sa”. El începuse prin a lua apărarea fizicii celeste a peripateticienilor, care limita Inteligenţele, fiinţele de lumină, la un număr de zece (sau de cincizeci şi cinci). El vede însă explodând acest univers spiritual închis, în cursul unei viziuni extatice, în care i-a fost arătată multitudinea acestor

„Fiinţe de lumină pe care le-au contemplat Hermes şi Platon, şi a acestor iradieri celeste, ţâşnite din *Lumina Gloriei* şi din *Suveranitatea Luminii* (*Ray wa Khorreh*), cărora Zarathustra le-a fost vestitor, cele spre care un extaz spiritual l-a răpit pe regele drept-credincios, preafericitul Kay Khosraw”.

Confesiunea extatică a lui Sohravardī ne trimite astfel la una dintre noţiunile fundamentale ale zoroastrismului: *Xvarnah*, Lumina Gloriei (în persană *Khorreh*). Tocmai pornind de aici, trebuie să încercăm să

analizăm pe scurt noţiunea de *Ishraq*, structura lumii pe care ea o ordonează şi forma de spiritualitate pe care o determină.

2. Orientul Luminilor (Ishraq)

Grupând indicaţiile date de Sohravardī şi de comentatorii săi imediaţi, constatăm că noţiunea de *Ishraq* (nume verbal semnificând splendoarea, iluminarea soarelui la răsărit) se arată sub un triplu aspect: 1) Poate fi înţeleasă ca înţelepciunea, teosofia, căreia *Ishraq* îi este sursa ca fiind atât iluminarea şi revelarea (*zohûr*) fiinţei cât şi actul de conştiinţă care, dezvăluind-o (*kashi*), o aduce la apariţie (o face un *phainomenori*). Deci, aşa cum în lumea sensibilă termenul desemnează splendoarea dimineţii, prima strălucire a astrului, tot la fel el desemnează, în Cerul inteligibil al sufletului, clipa epifanică a cunoaşterii. 2) în consecinţă, se înţelege prin filosofie sau teosofie *orientală* o doctrină fondată pe Prezenţa filosofului la apariţia matinală a Luminilor inteligibile, la revărsarea aurorelor acestora asupra sufletelor izolate de trupurile lor. Este vorba deci de o filosofie care postulează viziune interioară şi experienţă mistică, de o cunoaştere care, originându-se în Orientul Inteligenţelor pure, este o cunoaştere *orientală*. 3) Mai putem înţelege încă acest ultim termen ca desemnând teosofia *Orientalilor* (*Ishraqâyûn = Mashriqâyûri*), adică cea a înţelepţilor Persiei vechi, nu numai datorită localizării lor pe suprafaţa terestră, ci şi pentru că cunoaşterea lor era *orientală*, în sensul că ea era fondată pe revelaţia interioară (*kashi*) şi pe viziunea mistică (*moshâhadat*). La fel era, potrivit *Ishraqâyûn-iïor*, şi cunoaşterea vechilor înţelepţi greci, cu excepţia discipolilor lui Aristotel, care se sprijineau numai pe raţionamentul discursiv şi pe argumentarea logică.

2. Autorii noştri nu au avut deci niciodată în intenţie opoziţia artificială pe care Nallino voise să o stabilească între ideea unei „filosofii iluminative”, care fusese cea a lui Sohravardī, şi ideea unei „filosofii orientale”, care fusese

cea a lui Avicenna. Termenii *ishraqâyûn* şi *mashriqâyûn* sunt utilizaţi nediferenţiat. Ar fi nevoie de un termen unic pentru a spune în acelaşi timp „orientală-iluminativă”, în sensul că este vorba de o cunoaştere care este *orientală* pentru că reprezintă ea însăşi *Orientul* cunoaşterii (anumiţi termeni se recomandă pe sine spontan: *Aurora consurgens*, *Cognitio matutina*). Pentru a o descrie, Sohravardī face trimitere la o perioadă din viaţa sa în care problema cunoaşterii îl frământa, fără să-i găsească vreo rezolvare. Într-o noapte, i-a apărut în vis sau într-o stare intermediară Aristotel, cu care s-a angajat într-un dialog foarte profund. El este reprodus într-una dintre cărţile sale (*Talwâhât*), unde ocupă mai multe pagini.

Dar acest Aristotel cu care se întreţine Sohravardī este unul de-a dreptul platonician, pe care nimeni nu ar putea să-l facă responsabil de freneziile dialectice ale peripateticienilor. Primul său răspuns dat celui care îl întreabă este „Descoperă-te pe tine însuţi”. Începe atunci o iniţiere progresivă în cunoaşterea de sine, concepută ca şi cunoaşterea care nu este nici produsul unei abstracţii, nicio reprezentare a obiectului prin intermediul unei forme (*sûrat*), a unei *specii*, ci o Cunoaştere care este identică sufletului însuşi, subiectivităţii personale, existenţiale (*and ăyat*), şi care este deci prin esenţă viaţă, lumină, epifanie, conştiinţă de sine (*hayât*, *nûr*, *zohûr*, *sho un bi-dhâti-hi*). În opoziţie cu cunoaşterea *reprezentativă*, care este cunoaşterea universalului abstract sau logic *Çilm sûrî*), este vorba aici de cunoaşterea *prezenţială*, unitivă, intuitivă, a unei esenţe în singularitatea sa ontologică absolut adevărată *Çilm hodûrî*, *ittisâlî*, *shohûdi*), o iluminare prezenţială (*ishraq hodûrî*) pe care sufletul, ca fiinţă de lumină, o proiectează asupra obiectului său; el şi-l face prezent făcându-se prezent lui-însuşi. Propria sa epifanie este Prezenţa acestei prezenţe şi în aceasta constă Prezenţa epifanică sau orientală (*hodur ishraqî*). Adevărul întregii cunoaşteri obiective este astfel recondus la conştiinţa pe care subiectul cunoscător o are despre sine

însuşi. Aşa se întâmplă cu toate fiinţele de lumină din toate lumile şi lumile intermediare: prin chiar actul conştiinţei lor de sine, ele se fac prezente unele altora. Tot la fel se întâmplă şi cu sufletul uman, în măsura în care el s-a smuls din întunericul „exilului său occidental”, adică din lumea materiei sublunare. La ultimele întrebări ale lui Sohravardī, Aristotel răspunde că filosofii Islamului nu l-au egalat pe Platon decât în proporţie de unu la mie. Apoi, gândindu-se la cei doi mari sufiţi Abû Yazând Bastâmî şi Sahl Tostarî (*supra* VI, 2 şi 5), el îi spune: „Da, aceştia sunt filosofi adevăraţi” „Teosofia orientală” operează astfel unificarea filosofiei cu sufismul, care vor fi de acum înainte inseparabile.

3. Aceste „splendori aurorale” ne trimit la Strălucirea primordială care constituie Sursa lor, şi pe care Sohravardī o confirmă având o viziune care i-a dezvăluit autentica „Sursă orientală” Ea este „Lumina Gloriei”, pe care Avesta o desemnează cu termenul de *Xvarnah* (în persană *Khorreh*, sau sub forma parsi *Farr*, *Farreh*). Funcţia ei este primordială în cosmologia şi antropologia mazdeismului. Ea este splendoarea strălucitoare a fiinţelor de lumină, este de asemenea energia care face coerentă fiinţa fiecărui existent, Focul său vital, „îngerul său personal” şi destinul său (cuvântul a fost tradus în greacă în acelaşi timp prin Aô-oc şi prin Tu%f]). Ea se prezintă la Sohravardī ca iradierea eternă a Luminii Luminilor (*Nur al-anwâr*); forţa sa suverană, iluminând totalitatea fiinţei-lumină ce purcede din ea, şi-o face în mod etern prezentă (*tasallot ishraqî*). Tocmai ideea acestei forţe victorioase, a acestei „victorialităţi” (în persană *pêrôzân*), este cea care explică numele prin care Sohravardī desemnează Luminile suverane: *Anwâr qâhira*, Lumini „victoriale”, dominatoare, arhanghelice („mihailiene”, cf. Mihail ca *Angelus victor*).

Prin această „victorialitate” a Luminii Luminilor, purcede din ea fiinţa de lumină care constituie primul Arhanghel, şi pe care shaykh-ul nostru îl desemnează prin numele său zoroastrian de *Bahman* (Vohu Manah, primul

dintre *Amahraspands* sau Arhangheli zoroastrieni). Relaţia ce se instituie într-un mod etern între Lumina Luminilor şi Primul Emanat este relaţia arhetipală dintre primul Iubit şi primul Iubitor. Această relaţie se va perpetua în toate gradele procesiunii fiinţei, ordonând în cupluri toate fiinţele. Ea se manifestă sub forma unei polarităţi între dominaţie şi iubire (*qahr* şi *mahabbat*, cf. neo-Empedocle în Islam, *supra V*, 3 şi *infra* VIII, 1), sau ca polaritatea dintre iluminare şi contemplaţie, dintre independenţă (*istighnă*) şi sărăcie (*faqr*), etc. Ele sunt tot atâtea „dimensiuni" inteligibile care, intrând în compoziţie unele cu altele, depăşesc spaţiul „bi-dimensional" (al necesarului şi al posibilului) din teoria avicenniană a Inteligenţelor ierarhice. Zămislindu-se unele pe altele din iradierile şi din reflectările lor, ipostazele de lumină sunt nenumărate. Dincolo de cerul Fixelor din astronomia peripateticienă şi ptolemaică, se presimt nenumărate universuri miraculoase. Invers faţă de ceea ce se va petrece în Occident, unde dezvoltarea astronomiei va elimina angelologia, aici angelologia este cea care face ca astronomia să treacă dincolo de schema clasică ce o limita.

3. Ierarhia universurilor

1. O triplă ierarhie ordonează lumea acestor Lumini Pure. Pornind de la relaţia iniţială dintre Lumina Luminilor şi prima Lumină emanată, prin multiplicarea „dimensiunilor" inteligibile ce intră în compoziţie unele cu altele, purcede în mod etern universul Luminilor Dominatoare Primordiale; deoarece sunt cauze unele altora şi purced unele din celelalte, ele formează o ierarhie descendentă, cea pe care Sohravardī o numeşte „Ordinul longitudinal" (*tabaqat* al-*Tûl*). Ele sunt acele universuri de Arhangheli pe care el le desemnează cu numele de Lumini suverane supreme (*Osûl A'iaûri*), „lumea Mamelor" (*Ommahât*, a nu se confunda cu utilizarea acestui termen atunci când este raportat la Elemente). Această ierarhie a lumii arhanghelice a Mamelor sfârşeşte într-o dublă instaurare în fiinţă.

Pe de o parte, „dimensiunile lor pozitive” (dominaţie, independenţă, contemplaţie activă) produc un nou Ordin de arhangheli, care nu mai sunt cauze unii altora ci au acelaşi statut de egalitate în ierarhia Emanaţiei. Aceste Lumini Arhanghelii-arhetipuri sau „stăpânii speciilor” (*arbând al-anwă*), identificaţi cu arhetipurile platoniciene, nu ca universalii realizate, desigur, ci ca ipostaze de Lumină. Numele Arhanghelilor zoroastrieni, cele ale unor îngeri (*Izad*) sunt expres citate, sub forma lor autentică, de Sohravardī. În acest „Ordin latitudinal” figurează, de asemenea, şi îngerul umanităţii, Sf. Duh, Gabriel, Inteligenţa agentă *afalâsifa*.

Pe de altă parte, dimensiunile inteligibile „negative” ale „Ordinului longitudinal” (dependenţă, iluminare pasivă, iubire sărăcitoare) produc Cerul Fixelor, ale cărui nenumărate individualităţi stelare reprezintă (la fel cum se află, în schema avicenniană, fiecare orbită celestă faţă de Inteligenţa din care ea emană) tot atâtea emanaţii care materializează, dar într-o materie celestă cu totul subtilă, partea de ne-fiinţă pe care o conţine fiinţa lor emanată din Lumina Luminilor – dacă este considerată, în mod fictiv, ca izolată de Principiul său.

În sfârşit, din acest al doilea ordin de Arhangheli emană un nou Ordin de Lumini prin intermediul cărora Arhanghelii-arhetipuri guvernează şi conduc Speciile, sau cel puţin Speciile superioare: sunt îngerii-Suflete, *Animae caelestes* şi *Animae humanae* din angelologia avicenniană. Dar Sohravardī le desemnează cu un nume împrumutat de la cavaleria iraniană din vechime: Lumini *Espahbad* (comandant de armată); desemnare şi funcţie care nu pot să nu evoce *hegemonikon-vi* stoicilor.

2. Chiar şi schiţată aşa, în linii mari, angelologia sohravardiană ne apare ca bulversând profund schema lumii (fizice, astronomice şi metafizice) admisă după Fârâbî şi Avicenna. Orbita Lunii încetează să mai fie cea care, precum în peripatetism, marchează limita între lumea celestă şi lumea materială aflată în devenire. Ci, de acum,

Cerul Fixelor este cel care simbolizează limita între universul angelic al Luminii şi al Spiritului (*Rûhâbând*) şi universul material şi obscur al *barzakh-urilor*. Acest ultim cuvânt semnifică în escatologic starea intermediară iar în cosmologie lumea intermediară (*mundus imaginalis*). În filosofia sohravardiană a *Ishraq-ului* primeşte un sens mai cuprinzător; el desemnează în general tot ceea ce este corp, tot ceea ce este *ecran* şi *interval*, şi care prin sine însăşi este Noapte şi Tenebre.

Conceptul pe care îl conotează termenul de *barzkh* este deci fundamental pentru întreaga fizică a lui Sohravardī. *Barzakh*-ul este întuneric pur; el ar putea exista ca atare chiar dacă lumina s-ar retrage din el. Aşadar, el nu este nici măcar o lumină în potenţă, o virtualitate în sens aristotelician; el este faţă de Lumină negativitate pură (negativitatea *ahrimaniană*, aşa cum o înţelege Sohravardī). Ar fi deci aberantă dorinţa de a construi pe această negativitate explicaţia cauzală a unui fapt pozitiv oarecare. Orice specie este o „icoană" a îngerului său, o teurgie operată de el în *barzakh-ul* care prin sine însuşi este moarte şi noapte absolută. Ea este un act de lumină al îngerului; dar această lumină nu intră în compoziţie hylemorfică cu întunericul. De unde şi întreaga critică dezvoltată de Sohravardī împotriva noţiunilor peripateticiene de fiinţă în potenţă, materie, forme substanţiale, etc. Fizica sa este, neîndoielnic, dominată de schema cosmologiei mazdeene care împarte universul fiinţei în *menôk* (celest, subtil) şi *getâk* (terestru, dens), dar interpretarea sa este mai degrabă de inspiraţie maniheeană. Această percepţie a lumii comportă la Sohravardī, în mod structural, o metafizică ce este o metafizică a *esenţelor*; *fiind-ul* nu reprezintă decât un mod de a considera (*i tibâr*) esenţa, quidditatea, fără să îi adauge nimic *in concreto*. S-a indicat deja că Sadră Shârâzi va oferi versiunea „existenţială" a *Ishraq-ului*, prin metafizica sa care presupune anterioritatea şi prioritatea *fiindului* asupra esenţei.

3. În consecinţă, schema universurilor se ordonează un cvadruplu plan: 1) Lumea Inteligenţelor pure (Luminile arhanghelice ale primelor două Ordine, Inteligenţe heruvimice, „Mamele”, şi Inteligenţele-arhetipuri); ea este lumea *Jabarût-ului*. 2) Lumea Luminilor care conduc un corp (o „fortăreaţă”, *sâsiya*), lume a Sufletelor celeste şi a Sufletelor omeneşti; este lumea *Malakût-ului*; 3) Dublul *barzakh* constituit de Sferele celeste şi de lumea Elementelor sublunare: este lumea *Molk-ului*. 4) *mundus imaginalis Câlam al-mithâl*). Este lumea intermediară între lumea inteligibilă a fiinţelor de Lumină pură şi lumea sensibilă; organul specializat care o percepe la modul propriu este Imaginaţia activă. Ea nu este lumea Ideilor platoniciene (*Mothol Iflâtûnâya*) ci lumea Formelor şi a Imaginilor „în suspensie” (*mothol mo allaqa*); expresia vrea să însemne că ele nu sunt imanente unui substrat material (aşa cum culoarea roşie, de exemplu, este imanentă unui corp roşu), ci ele au „locuri epifanice” (*mazâhir*) în care se manifestă precum imaginea „suspendată” într-o oglindă. Este o lume în care se regăseşte întreaga bogăţie şi varietate a lumii sensibile, dar în stare subtilă, o lume de Forme şi Imagini subzistente, autonome, care constituie pragul *Malakût-ului*. Aici se află cetăţile mistice Jabalcă, Jâbarsă şi Hurqalvă.

Sohravardī este primul, se pare, care a fondat ontologia acestei lumi intermediare şi tema ei va fi reluată şi amplificată de toţi gnosticii şi misticii Islamului. Importanţa ei este într-adevăr capitală. Ea se află în prim-planul perspectivei ce se deschide devenirii postume a fiinţei umane. Funcţia sa este triplă: ea este cea prin care se produce învierea, căci ea este locul „corpurilor subtile”; prin ea sunt în mod real adevărate simbolurile configurate de profeţi precum şi toate experienţele vizionare; în consecinţă, prin ea se realizează *ta wâl-vi*, exegeza care „reconduce” datele Revelaţiei qorânice la adevărul lor „spiritual literal”. Fără ea nu mai există decât „alegorie”. Prin această lume intermediară se rezolvă conflictul dintre

filosofie şi teologie, ştiinţă şi credinţă, simbol şi istorie. Nu mai trebuie să se opteze între prioritatea speculativă a filosofiei sau prioritatea autoritară a teologiei. O altă cale se deschide, adică cea a teosofiei „orientale”.

Această lume a conştiinţei imaginative este integrată de Sadră Shârâzi în *Malakût*, şi prin aceasta perspectiva universurilor se ordonează pe un triplu plan. Dar discernem, încă de pe acum, ceea ce poate semnifica pierderea acestei lumi intermediare, pierdere care va fi consecinţa averroismului (*infra* VIII, 6). De aceea, ea poate fi concepută ca linia de clivaj între Orientul în care vor predomina influenţa lui Sohravardī şi cea a lui Ibn Arabi şi Occidentul în care „peripatetismul arab” va evolua în „averroism politic”. În vreme ce istoricii s-au obişnuit să vadă în averroism cuvântul ultim al „filosofiei arabe”, al „arabismului”, „filosofia islamică” oferă în schimb multe alte resurse şi bogăţii.

4. Exilul occidental

Tocmai pe perspectiva acestei lumi intermediare trebuie să fie situate semnificaţia şi funcţia povestirilor simbolice de iniţiere spirituală compuse de Sohravardī. Dramaturgia lor se petrece într-adevăr *în il am al-mithâl*. Misticul îşi percepe aici drama istoriei sale personale în planul unei lumi suprasensibile care este cea a evenimentelor sufletului, pentru că autorul, configurându-şi aici propriile simboluri, regăseşte spontan sensul simbolurilor revelaţiilor divine. Nu este vorba de o suită de „alegorii” ci despre hieroistoria secretă, invizibilă simţurilor exterioare, care se desfăşoară în *Malakût*, şi „cu care simbolizează” evenimentele exterioare şi trecătoare.

Dintre aceste povestiri, cea care face să se înţeleagă cel mai bine nota lor fundamentală se intitulează *Povestirea exilului occidental* (*Qissat al-ghorbat al-gharbâya*). Teosofia „orientală” trebuie, într-adevăr, să-l conducă pe gnostic la conştientizarea „exilului său occidental”, conştientizare a ceea ce înseamnă în realitate lumea *barzakh-ului*, ca „Occident” opus „Orientului

Luminilor” Povestirea constituie deci o iniţiere care reconduce pe mistic la *originea* sa, la *Orientul* său. Însă, evenimentul real care se întâmplă în această iniţiere presupune existenţa autonomă a lui *mundus imaginalis* şi valoarea noetică plenară a conştiinţei imaginative. În special 250

aici se poate înţelege cum şi de ce, dacă se lipseşte de această lume şi de această conştiinţă, imaginativul se degradează în imaginar, şi povestirile simbolice nu mai sunt decât roman.

2. Marea problemă care preocupă pe gnosticul „oriental” este aceea de a şti cum exilul îl poate reîntoarce *la el*. Teosoful *ishraqî* este esenţialmente un om care nu separă şi nici nu izolează cercetarea filosofică de realizarea spirituală. Mollā Sadrā, în una dintre paginile foarte dense ale vastului său comentariu la lucrarea lui Kolaynî (*Kâfi*, una din scrierile shă de fundamentale, cf. *supra* II, preliminarii), caracterizează spiritualitatea „teosofilor orientali” (*Hokam*ă *Ishraqâyun*) ca fiind ea însăşi un *barzakh*, adică un intermediar care reuneşte metoda sufiţilor, cea care tinde în special spre purificarea interioară, cu metoda filosofilor, care tinde spre cunoaşterea pură. Pentru Sohravardī, o experienţă mistică fără pregătire filosofică prealabilă se află într-un mare pericol de a se rătăci, iar o filosofie care nu tinde şi nici nu ajunge la realizarea spirituală personală constituie doar pură vanitate. De aceea, cartea care este vademecumul filosofilor „orientali” (*Kitâb Hikmat* al-*Ishraq*) debutează printr-o reformă a logicii pentru a se încheia cu un fel de memento al extazului. Şi acesta este, de asemenea, planul multor alte cărţi asemănătoare.

Încă de la început, în prolog, autorul îi clasifică pe înţelepţi, *Hokamă*, în cei care posedă simultan cunoaşterea speculativă şi experienţa spirituală şi cei care excelează doar în una fiind deficitari în cealaltă. *Hakīm ilâhî* (care, aşa cum am mai amintit, înseamnă, etimologic, *theosophos*, înţeleptul lui Dumnezeu) este cel care

excelează în *ambele*; el este *hakâm mota allih* (ideea *de la alloh* corespunde grecescului *theôsis*). Iată de ce, ideea că teosofia *ishraqî* reprezintă pentru filosofie ceea ce sufismul este faţă de *Kalăm* (scolastica dialectică a Islamului) va constitui un adagiu prezent la toţi gânditorii noştri. Genealogia spirituală pe care şi-o atribuie Sohravardī este semnificativă. Pe de o parte, „sămânţa eternă" trece prin vechii înţelepţi greci (presocratici, pitagoricieni, platonicieni) şi se transmite sufiţilor Dhû '1-Nûn Misrî şi Sahl Tostarî; pe de altă parte „sămânţa" înţelepciunii vechilor perşi se transmite prin sufiţii Abû Yazând Bastâmî, Hallâj, Abû l-Hasan Kharraqânî. Şi cele două curente se unesc în teosofia *Ishraq-ului*. Fără îndoială, nu este vorba aici decât de o „istorie" tematizată de către conştiinţă, dar ea este cu atât mai elocventă. Ea ne confirmă (după convorbirea misterioasă cu Aristotel) că de acum înainte, filosofia şi sufismul nu se mai pot separa în înalta spiritualitate a Islamului, chiar şi atunci când nu există o apartenenţă la o *tarâqat* (congregaţie sufită) anume. Sohravardī nu a aparţinut niciodată vreuneia.

3. Prin chiar aceasta ni se indică ceea ce semnifică efortul, deopotrivă reformator şi creator, al lui Sohravardī în Islam. Dacă pretindem ca Islamul să se limiteze la religia exterioară, legalitară şi literalistă, acest efort reprezintă o „revoltă" Este singurul aspect pe care anumiţi istorici l-au văzut în cazul lui Sohravardī, ca şi în cel ismaelienilor şi al tuturor gnosticilor shă îţi, precum şi în cazul lui Ibn Arabi şi al şcolii sale. În schimb, dacă Islamul integral este Islamul spiritual (înglobând *sharī'at*, *tarâqat* şi *haqâqat*), atunci efortul generos al lui Sohravardī se situează pe piscul acestei spiritualităţi şi este alimentat de ea. Sensul spiritual al Revelaţiei qorânice este cel care explică şi transfigurează revelaţiile profetice şi înţelepciunile anterioare, manifestându-le sensul ascuns. Însă acest Islam spiritual integral este chiar cel profesat de shă ism încă de la origini (*supra* II). Există deci un acord prestabilit, dacă nu chiar ceva mai mult, între

teosofii *ishraqâyiin-i* şi teosofii shă îţi. Încă înainte de apariţia şcolii din Ispahan (cu Mâr Dâmând şi Mollā Sadră), acest acord este evident la un gânditor shă it *ishraqî* precum Ibn Abī Jomhûr (a cărui influenţă, în şcoala shaykhită, este vizibilă până în zilele noastre).

De ambele părţi există acelaşi efort spre *bâtin*, esotericul, sensul interior şi spiritual. De unde rezultă, de asemenea, aceeaşi repulsie faţă de discuţiile abstracte şi sterile ale *motakallimim-üor*. Efortul lui Sohravardī uneşte filosofia cu sufismul; efortul lui Haydar Amolî, în secolul al VIII/XIV-lea (ca şi, deja, al ismaelismului după căderea Alamût-ului), îi face pe shă îţi să se apropie de sufiţi, care au ajuns să-şi uite originile şi vocaţia lor. Conceptele de *hikmat ilâhâya* (teosofie) şi *irfân-e shă*! (gnoză shă ită) se suprapun.

Într-adevăr, Sohravardī situează în vârful ierarhiei înţelepţilor pe cel care excelează deopotrivă în filosofie şi în experienţa spirituală. El este cel care constituie *polul* (*Qoth*) şi în lipsa căruia lumea nu ar putea continua să existe, chiar şi atunci când el nu trăieşte în ea decât *incognito*, complet necunoscut de oameni. Or, aceasta reprezintă chiar una dintre temele shâite majore (cf. unei discuţii a primului Imâm cu apropiatul său Komayl ibn Ziyâd). În termeni shă îţi, „Polul polilor” este Imâmul. Existenţa sa *incognito* presupune atât ideea shă ită a *ghaybat-ei* (ocultarea Imâmului) cât şi ideea ciclului *walāyat-ei* succedând ciclului profeţiei, ulterior „Peceţii profeţilor”. Această *walāyat*, după cum ştim (*supra* II A), nu este nimic altceva decât numele dat în Islam „profeţiei esoterice” (*nobowwat bâtinâya*) permanente. Nici doctorii Legii, la Alep, nu s-au înşelat asupra acestui aspect. În timpul procesului lui Sohravardī, teza incriminantă care i-a adus condamnarea a fost aceea de a fi profesat că Dumnezeu poate oricând, chiar şi în momentul de faţă, să creeze un profet. Chiar dacă nu era vorba de un profet-legislator, ci de *nobowwat bâtinâya*, teza conţinea cel puţin un cripto-shă ism. Astfel, prin opera vieţii sale şi prin

moartea sa ca martir în numele filosofiei profetice, Sohravardī a trăit până la capăt tragedia „exilului occidental”.

5. „Ishraqâyûn”-ii

1. *Ishraqâyûn-ii* formează posteritatea spirituală a lui Sohravardī; ea se întinde, în Iran cel puţin, până în zilele noastre. Primul, ca datare, este Shamsoddân Shahrazûrî, care se remarcă prin devoţiunea sa faţă de persoana lui *shaykh* al-*Ishraq*. Un paradox face ca biografia acestui gânditor, căruia îi datorăm o *Istorie a filosofilor*, să fie aproape complet necunoscută. Ştim că atunci când Sohravardī a fost întemniţat în cetatea din Alep, un tânăr discipol cu numele de Shams i-a ţinut companie. Dar este imposibil de spus dacă este vorba de acelaşi personaj, în special dacă se admite că Shahrazûrî, după cum se pare, nu a murit decât în cursul ultimei treimi a secolului al VII/XIII-lea. În orice caz, îi datorâm lui Shahrazûrî două comentarii, care devin importante amplificări personale: primul este comentariul la *Cartea Clarificărilor* (*Talwânat*) a lui Sohravardī, al doilea este un comentariu la *Cartea Teosofiei Orientale* (*Kitâb Hikmat* al-*Ishraq*). Se pare că Shahrazûrî fusese folosit cu largheţe de doi dintre succesorii săi: Ibn Kammûna (m. 683/1284), în comentariul său la prima dintre aceste lucrări, şi Qotboddân Shârâzi în comentariul său la cea de a doua (terminat în 694/1295).

Ne-au mai rămas de la Shahrazûrî alte trei lucrări: 1) O *Istorie a filosofilor*, ce cuprinde pe filosofii anteriori Islamului şi pe filosofii Islamului: biografia lui Sohravardī care figurează aici este cea mai completă pe care o avem. 2) O *Carte a simbolurilor* (*Kitâb al-romûz*), în care autorul insistă asupra anumitor motive neopitagoriciene. 3) o imensă enciclopedie filosofică şi teologică, care recapitulează învăţătura înaintaşilor săi, şi intitulată *Tratatele arborelui divin şi ale secretelor teosofice* (*Rasă* îl *al-shajarat al-ilâhâya wa l-asrâr al-rabbânâya*). Ikhwan al-safă, Avicenna, Sohravardī sunt citaţi aici din plin. Ea a fost încheiată în 680/1281 (deci la aproape nouăzeci de ani

după moartea lui Sohravardī. Există şase sau şapte manuscrise ale sale, numărând mai mult de o mie de pagini in-folio).

2. Sohravardī avea mari proiecte. El îşi închipuia ceva în genul unui „*Ordin al Ishraqâyun-ilor*”, grupaţi în jurul cărţii sale esenţiale (*Hikmat* al-*Ishraq*). Transpunând expresia qorânică *Ahl* al-*Kitâb* (comunitate având o Carte revelată din Cer, *supra* I, 1), el desemnează „Ordinul *Ishraqâyûn-ilor*” drept *Ahl hadhă l-Kitâb* (comunitate grupată în jurul prezentei cărţi; este vorba de cartea Teosofiei orientale). Un alt element este încă şi mai semnificativ. În fruntea acestei comunităţi se va afla un *Qayyim bi l-Kitâb*, un „Păstrător al Cărţii”, la care ar trebui să se recurgă pentru înţelegerea sensului ascuns al paginilor dificile (Shahrazûrî se considera îndreptăţit să-şi revendice pentru sine acest calificativ). Or, expresia de *Qayyâm* al-*Kitâb* serveşte in shă ism pentru a desemna pe Imâm şi funcţia sa esenţială (*supra* II A, 4). Nu este cu siguranţă o întâmplare faptul că, după ce menţionase, în prologul marii sale cărţi, rolul *polului* (*Qoth*), Sohravardī recurge din nou la o expresie shă ită caracteristică. De fapt, au existat întotdeauna *Ishraqâyûn-i* în Iran; ei nu lipsesc nici în zilele noastre, cu toate că comunitatea lor nu are nicio organizare exterioară şi că nu se cunoaşte cine este *Qayyim bi l-Kitâb*.

3. Au existat într-adevăr, pe tot parcursul secolelor, cei pe care gândirea lui shaykh al-Ishraq i-a influenţat într-o măsură sau alta şi cei care au fost efectiv *Ishraqâyun-i*, profesând cu toţii o doctrină îmbogăţită cu aporturi succesive. Rămâne de cercetat influenţa pe care au exercitat-o tezele *Ishraq-ului*, de exemplu asupra lui Nasâr Tûsî, a lui Ibn Arabi şi asupra comentatorilor iranieni shă îţi ai celui din urmă (cf. partea a doua). Sinteza între *Ishraq*, Ibn Arabi şi shă ism este deja dusă la bun sfârşit de Mohammad Ibn Abī Jomhûr. La confluenţa dintre secolele al XV-lea şi al XVI-lea se produce o înflorire extraordinară. Lucrările lui Sohravardī sunt amplu comentate. Jalâl

Dawwânî (m. 907/1501) şi Ghiyâthoddân Mansûr Shârâzi (m. 949/1542) comentează „Cartea Templelor Luminii”. Wadûd Tabrīzī comentează „Cartea Tabletelor dedicate lui Imâdoddân” (930/1524). Prologul şi a doua parte (cea mai importantă) a marii cărţi a *Teosofiei orientale* sunt traduse şi amplificate în persană, la fel ca şi comentariul lui Qoth Shârâzi, de către un sufit din India, Mohammad Sharâf Ibn Harawî (lucrarea este datată în 1008/1600). Mâr Dâmând (m. 1040/1631), marele maestru al şcolii din Ispahan, îşi ia ca pseudonim literar *Ishraq*. Celebrul său discipol, Mollā Sadră Shârâzi (m. 1050/1640) predă o întreagă serie de lecţii foarte personale asupra cărţii „Teosofiei orientale”; ansamblul lor formează o operă considerabilă.

Exact în această perioadă, pioasa şi generoasa iniţiativă a împăratului mogul Akbar (m. 1605) a provocat un curent de intense schimburi spirituale între India şi Iran, cu numeroase deplasări de filosofi şi sufiţi dintr-o parte în alta. Toţi colaboratorii lui Akbar sunt impregnaţi de doctrinele *Ishraq-ului*. În acest „climat” se naşte marele efort de traduceri din sanskrită în persană (Upanişadele, Bhagavad Gītā etc.). De asemenea, a fost amestecat în marea tentativă şi în marele vis religios al lui Akbar un întreg grup de zoroastrieni din Shârâz şi din împrejurimi, care, în compania marelui lor preot, Azar Kayvân, vor emigra în India la confluenţa dintre secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Dintre ei se evidenţiază persoana lui Farzâneh Bahrâm-e Farshâd care, devotat întru totul lucrărilor lui Sohravardī, traduce o parte din ele în persană. Şi astfel, se ajunge ca în „climatul” creat de Akbar zoroastrienii să îşi regăsească prin intermediul lui Sohravardī bunul lor propriu, „învierea înţelepciunii Persiei vechi”.

Aceste câteva rânduri au fost poate suficiente pentru a sugera influenţa extraordinară a operei lui Sohravardī de-a lungul secolelor. Astăzi, influenţa sa în Iran este inseparabilă de cea a gânditorilor shă îţi care l-au asimilat, mai înainte de toate cea a lui Mollā Sadră şi a continuatorilor săi (până la ‘Abdollah Zonûzi, Hâdi

Sabzavârî, fără a uita poziţia originală a şcolii shaykhite). În zilele noastre, rareori întâlnim un *insrâqî* fără ca el să fie, într-o mai mare sau mai mică măsură, din şcoala lui Mollă Sadră Shârâzi. Astfel, „viitorul" lui Sohravardī în Iran este legat de reînnoirea metafizicii tradiţionale care se construieşte în jurul operei maestrului din Shârâz.

VIII. ÎN ANDALUZIA

Atingem acum o cu totul altă regiune a lumii islamice, cea a extremei sale pătrunderi în Occident. „Climatul" cultural de aici diferă de cel pe care l-am întâlnit în Orient, în special în Iran. El ar trebui plasat în contextul istoric al vicisitudinilor Islamului în peninsula iberică. Însă, nu putem nici măcar să schiţăm aici această istorie ci trebuie să ne limităm doar la semnalarea câtorva nume şi câtorva opere de primă mărime. Această simplă privire de ansamblu ne va permite să percepem uşurinţa cu care ideile şi oamenii circulau de la un capăt la celălalt al lui *Dar* al-*Islam*.

1. Ibn Masarra şi şcoala din Almería

1. Importanţa acestei şcoli ţine de dublul fapt că, pe de o parte, ea reprezintă, la extremitatea occidentală a lumii islamice, acest Islam esoteric pe care l-am cunoscut deja în Orient, şi că, pe de altă parte, influenţa sa a fost una considerabilă. Datorită acestei şcoli constatăm, la ambele extremităţi geografice ale esoterismului islamic, rolul important acordat învăţăturii unui Empedocle ce este transfigurat în herald al teosofiei profetice. Pe de altă parte, lui Asin Palacios îi plăcea să vadă în discipolii lui Ibn Masarra pe continuatorii gnozei lui Priscillian (sec. al IV-lea). Dacă se reţin elementele sale principale (ideea unei materii universale coeterne cu Dumnezeu, originea divină a sufletului, uniunea cu corpul material ca şi consecinţă a unei greşeli comise în lumea cealaltă, mântuirea şi reîntoarcerea în patria sa ca efecte ale unei purificări făcute posibile prin predica profeţilor, exegeză a sensului spiritual al Scripturilor), toate acestea se regăsesc într-adevăr la Ibn Masarra şi în şcoala sa.

Potrivit biografilor săi, Ibn Masarra, născut în 269/883, nu era de rasă arabă. Se notează că aspectul fizic al tatălui său ‘Abdallah, cu toate că era originar din Córdoba, îl făcea să treacă, în timpul călătoriei sale în Orient, la Basra de exemplu, drept un normand din Sicilia. Dar ceea ce este mai important e faptul că acest tată, pasionat de speculaţia teologică şi frecventând în Orient cercurile mo tazilite şi esoterice, a început să-i transmită fiului său elementele propriei sale fizionomii spirituale. Din păcate, el a murit în timp ce-şi efectua pelerinajul la Mekka, pe la 286/899. Fiul său nu avea decât şaptesprezece ani şi totuşi era deja înconjurat de discipoli. El s-a retras împreună cu ei într-o sihăstrie pe care o poseda în Sierra de Córdoba. Foarte repede, suspiciunile micii populaţii cresc faţă de persoana sa. Când se trece la predarea doctrinei unui oarecare înţelept antic, pe nume Empedocle, se ajunge evident ca el să fie denunţat sub acuzaţia de ateism. În plus, situaţia politică a emiratului din Córdoba era pe atunci dintre cele mai critice. Ibn Masarra a preferat să se exileze, împreună cu doi discipoli apropiaţi.

El ajunge până la Medina şi la Mekka, luând contact cu şcolile orientale. Nu revine în patria sa decât sub ‘Abd al-Rahmân III, a cărui politică era mai liberală. Dar, instruit prin contactul său cu cercurile esoterice (*bătini*) din Orient, Ibn Masarra păstrează o extremă prudenţă. Îşi regăseşte sihăstria în Sierra de Córdoba, şi acolo nu revelează decât unui număr restrâns de discipoli sensul doctrinelor sale, sub formă de simboluri. El a élaborât o întreagă filosofie şi o metodă de viaţă spirituală. Din păcate, nu cunoaştem nici numărul cărţilor sale şi nici titlul lor exact. Numai două pot fi citate cu certitudine: o *Carte a explicaţiei pătrunzătoare* (*Kitâb al-tabsira*) care conţinea fără îndoială cheia sistemului său esoteric şi o *Carte a literelor* (*Kitâb al-horuf*), tratând despre această algebră mistică pe care am semnalat-o deja aici (*supra* IV, 2 şi 5). Aceste cărţi circulau din mână în mână, scăpând de

vigilenţa acelor *foqahă*, cărora le provocau o furie extremă, şi vor pătrunde până în Orient, unde doi sufiţi „ortodocşi” încep să le respingă. Se pare că lucrurile nu ar fi ajuns până în faţa tribunalelor şi nici că aceste cărţi ar fi fost arse, cel puţin nu în timpul vieţii lui Ibn Masarra. Epuizat de munca sa, Maestrul moare înconjurat de discipoli, în sihăstria din Sierra, în 319/931 (20 octombrie), la vârsta de doar cincizeci de ani.

2. Se înţelege că vălul sub care-şi ascundea doctrina, numărul restrâns al discipolilor, acuzaţiile de erezie şi de impietate care i-au fost aduse, sunt tot atâtea circumstanţe care explică sărăcia mijloacelor de care dispunem astăzi pentru a-i reconstitui sistemul. Această reconstituire a fost dusă totuşi la bun sfârşit prin munca răbdătoare a marelui arabist spaniol Miquel Asin Palacios. Sarcina era dublă. Pe de o parte, doctrina lui Empedocle este prezentată de Asin Palacios ca axa în jurul căreia se grupează doctrinele masarriene cele mai caracteristice. Pe de altă parte, trebuia reconstituit sistemul lui Ibn Masarra cu ajutorul lungilor citate care s-au făcut din opera sa, în special de către Ibn Arabi.

Prima sarcină era relativ uşoară, datorită istoricilor şi doxografilor (în special Shahrastânî, Shahrazûrî, Ibn Abī Osaybi a, Qifti). Legenda hagiografică a lui neo-Empedocle aşa cum e cunoscut în Islam (cf. deja *supra* V, 3 şi VII, 2) conţine, evident, câteva elemente ale biografiei autentice, dar amplificate şi transfigurate. Potrivit autorilor noştri, Empedocle este primul, ca datare, dintre cei cinci foarte mari filosofi ai Greciei (Empedocle, Pitagora, Socrate, Platon, Aristotel). El este reprezentat sub forma unui hierofant, a unui profet, dedicat învăţăturii şi practicilor spirituale. Trăieşte retras din lume, călătoreşte în Orient, refuză toate onorurile. Pe scurt, se vede în el pe unul dintre acei profeţi anteriori Islamului, pe care cadrul profetologiei islamice era suficient de vast pentru a-l putea include. Fizionomia sa morală era cea a unui sufit; se cunosc şi se citează câteva dintre cărţile sale.

3. Cât despre doctrinele care-i sunt atribuite, ele se referă în special la următoarele teme: prioritate şi esoterism al filosofiei şi psihologiei (conducând la întâlnirea cu *rûhanâya*, persoana sau realitate spirituală a fiinţei ascunse); absolută simplitate, inef abilitate, mobilă imobilitate a Fiinţei prime; teoria Emanaţiei; categoriile sufletului; sufletele individuale ca emanaţii ale Sufletului lumii; preexistenţa şi mântuirea lor. Ansamblul este de o foarte mare bogăţie, deopotrivă gnostică şi neoplatonică.

Singurul punct asupra căruia putem insista aici este teoria Emanaţiei ierarhice a celor cinci substanţe: Elementul primordial sau *Materia prima*, care este prima dintre realităţile inteligibile (a nu se confunda cu materia corporală universală); Inteligenţa; Sufletul; Natura; Materia secundă. Dacă facem trimitere la ierarhia plotiniană (Unul, Inteligenţa, Sufletul, Natura, Materia) se percepe imediat diferenţa dintre Plotin şi acest neo-Empedocle islamic. Prima dintre ipostazele plotiniene, Unul, a fost eliminată din schemă şi înlocuită de Elementul prim sau *Materia prima*. Evident, există în mod clar la Plotin (*Enneade* II, 4, 1 şi 4) ideea unei materii existând în lumea inteligibilă, distinctă de materia noastră şi anterioară ei, şi furnizând subiectul, *forma* pe care o presupune orice formă. Dar, apare această diferenţă care constă în faptul că neo-Empedocle consideră că această materie inteligibilă, aşa cum ea există ca atare, are o realitate actuală şi că el face din ea prima Emanaţie divină (să ne gândim aici la cartea *de Mysteriis Aegyptorum* în care Porphyrios explică virtutea magică a imaginilor şi a templelor prin faptul că ele au fost făcute din această materie pură şi divină). Or, tocmai ideea acestei Materii inteligibile universale constituie teorema caracteristică a doctrinei lui Ibn Masarra. Trei scurte observaţii vor fi făcute aici:

a) înălţarea primei ipostaze plotiniene deasupra schemei celor cinci substanţe se acordă cu exigenţa ismaeliană ce situează Principiul deasupra fiinţei şi a

nefiinţei. Este important măcar să subliniem acest lucru, dată fiind afinitatea şcolii şi a doctrinelor lui Ibn Masarra cu cele ale esoterismului islamic cunoscute mai înainte, în special doctrinele shă de şi ismaeliene.

b) Odată cu teoria Materiei inteligibile reapare noţiunea empedocleeană a celor două energii cosmice, desemnate ca iubire (<piÀia, (piÀôxric) şi ură (veï%ºC). Primul dintre aceşti doi termeni îşi are echivalentul în arabul *mahabba*, dar expresiile arabe prin care este desemnat cel de-al doilea îi modifică în mod esenţial înţelesul. *Qahr*, *ghalaba* (echivalente nu ale grecescului veï %oÇc ci al lui xpaxeâv, utilizat în mod curent în astrologie) conotează ideea de dominaţie, victorie, suveranitate. La Sohravardī *qahr* şi *mahabba* sunt două „dimensiuni" ale lumii inteligibile (*supra* VII, 2); *qâhir* este calificativul „Luminilor victoriale", Luminile pure arhanghelice. *Qahr* nu este nicidecum amprenta pe care o poartă fiinţele de materie corporală ci Sohravardī derivă din ea calificativul lui *Xvarnah* avestică, Lumina Gloriei, suveranitatea Luminii. Există deci în neo-empedoclism o diferenţă capitală faţă de Empedocle cel clasic; ea necesită încă cercetări.

c) Doctrina unei Materii inteligibile primordiale a avut o influenţă considerabilă. Ea nu se regăseşte doar la filosoful evreu Salomon ben Gabirol (m. Între 1058 şi 1070) ci şi în opera lui Ibn Arabi, care pe drept îi permite lui Asin Palacios să o reconstituie parţial pe cea lui Ibn Masarra. Teorema metafizică a celor cinci substanţe sau principii ale fiinţei la Ibn Masarra are drept corolar la Ibn Arabi ierarhia descendentă a celor cinci semnificaţii ale termenului de „materie": 1) Materie spirituală comună increatului şi creaturalului (*haqâqat al-hacă iq*, Esenţă a esenţelor). 2) Materie spirituală comună tuturor fiinţelor create, spirituale şi corporale (*Nafas* al-*Rahman*). 3) Materie comună oricărui corp, celest sau sublunar. 4) Materie fizică (a noastră) comună oricărui corp sublunar. 5) Materie artificială comună tuturor figurilor accidentale.

În cele din urmă, ideea unei „materii spirituale” (cf. *spissitudo spiritualis* a lui Henry More) va avea o importanţă fundamentală în escatologia lui Mollā Sadrā Shârâzi şi a şcolii din Ispahan.

4. Nu se pot indica aici vicisitudinile prin care a trecut şcoala lui Ibn Masarra, care a fost prima dintre societăţile mistice constituite în Spania musulmană. Şcoala a fost nevoită să-şi ducă existenţa într-o ambianţă de intoleranţă şi suspiciune, de tracasări şi anateme. „Masarrienii”, obligaţi să respecte un esoterism strict, vor forma o organizaţie ierarhică secretă, având în fruntea ei un Imâm. Numele cel mai celebru, la începutul secolului al V/XI-lea, este cel al lui Ismă al ibn ‘Abdillah al-Ro’aynî, a cărui fiică avea, printre adepţi, reputaţia unei culturi teologice extraordinare. Din păcate, în timpul lui Ismă al se produce o schismă, după care se pierde urma şcolii ca şi organizare socială. Orice s-ar fi întâmplat, orientarea mistică a ideilor masarriene nu a încetat să acţioneze în profunzime.

Atestarea cea mai evidentă a spiritului mistic al lui Ibn Masarra activând în sânul sufismului spaniol este enorma influenţă exercitată de focarul esoteric al şcolii din Almería. După moartea lui Ismââl al-Ro’aynî şi la începutul secolului al VI/XI-lea, în plină dominaţie almoravidă, Almería devine metropola tuturor sufiţilor spanioli. Abu’l-Abbâs ibn al-’Arâf a compus o nouă regulă de viaţă spirituală (*tarâqa*) fondată pe teosofia lui Ibn Masarra. Trei mari discipoli au răspândit-o: Abû Bakr al-Mallorquin la Granada; Ibn Barrajân (al cărui nume va fi inseparabil de cel al lui Ibn Arabi) la Sevilla (dar el este deportat în Maroc împreună cu Ibn al-Arâf; amândoi mor aici spre 536/1141); Ibn Qasî organizează pe adepţii şcolii masarriene, în Algarbes (în sudul Portugaliei), într-un fel de poliţie religioasă purtând numele mistic de *Muridân*. Doctrina teosofică şi organizarea prezintă semnificative elemente comune cu cele ale ismaelismului. Timp de zece ani, Ibn Qasî domneşte ca Imâm suveran în Algarbes. El

moare în 546/1151. La paisprezece ani după moartea sa (560/1165) se naşte Ibn Arabi, iar una dintre marile lucrări ale acestuia va fi un comentariu la singura carte a lui Ibn Qasî care ne-a parvenit (comentariu teosofico-mistic al ordinului primit de Moise în faţa Tufişului arzător: „Scoateţi încălţările tale" – Qorân, 20/12).

2. Ibn Hazm din Córdoba

1. Tot de Córdoba aparţine în aceeaşi măsură una dintre personalităţile cele mai marcante ale Islamului din Andaluzia în secolele al X-lea şi al XI-lea, personalitate complexă ale cărei aspecte multiple sunt proiectate în opera sa. Există Ibn Hazm poetul; Ibn Hazm gânditorul, teologul, istoricul critic al religiilor şi al şcolilor filosofice şi teologice; există moralistul; juristul. *Vir immensae doctrinae* spunea despre el R. Dozy. Platonicianul şi istoricul religiilor este cel care ne interesează cu predilecţie aici. Abû Mohammad Ali ibn Hazm s-a născut în 383/994, dintr-o familie ce se bucura de o înaltă poziţie socială; lui însuşi îi plăcea să-şi urce ascendenţa până la un anume persan, Yazând. Tatăl său fiind vizirul califului al-Mansûr, tânărul Ibn Hazm a putut să primească cu uşurinţă învăţătura celor mai celebri maeştri din Córdoba în toate disciplinele: *hadâth*, istorie, filosofie, drept, medicină, literatură.

Din păcate, în 403/1013 (aprilie), un întreg cartier din Córdoba este prădat de berberi. În iunie al aceluiaşi an, Ibn Hazm îşi pierde tatăl. Revolta mocneşte împotriva suveranităţii Omeyyazilor iar Ibn Hazm este expulzat din Córdoba şi bunurile sale sunt confiscate. îl vedem astfel, în jurul vârstei de douăzeci de ani, angajat din plin în politică, situându-se printre cei mai fideli susţinători ai dinastiei omeyyade. El se refugiază la Almería şi ia conducerea mişcării ce pleda în favoarea prinţului ‘Abd al-Rahman IV, pretendent legitim la califat, împotriva lui Ibn Hammûd. Dar prinţul este ucis în cursul unei lupte în care armata sa este pusă în derută, în vreme ce Ibn Hazm este făcut prizonier. I se va reda totuşi libertatea.

Deloc descurajat, Ibn Hazm se refugiază la Shâtiba (Xativa). Acolo el găseşte destulă securitate şi pace pentru a scrie admirabila sa carte de iubire, *Colierul porumbiţei* (*Tawq* al-*Hamâma*), care este în acelaşi timp şi un jurnal al experienţei sale de viaţă, în care el revelează, între altele, o rană păstrată până atunci secretă, şi anume iubirea sa juvenilă pentru fiica adoptivă a părinţilor săi. El rămâne pentru totdeauna credincios cauzei nobililor Omeyyazi, pe care o consideră singura dinastie legitimă. Este cel mai ferm susţinător al prinţului ‘Abd al-Rahmân V care, în 413/1023, reuşeşte să urce pe tron, sub numele de al-Mostanzhir, Ibn Hazm devenind vizirul său. Pentru puţin timp, din păcate! Două luni mai târziu, în februarie al aceluiaşi an, al-Mostazhir este ucis şi Ibn Hazm este din nou alungat din Córdoba. Orice speranţă a unei restaurări omeyyade este de acum pierdută. Ibn Hazm renunţă la orice activitate politică şi se consacră de acum înainte ştiinţei. El va părăsi această lume în 454/1063.

2. Prin cartea pe care el o intitulează *Colierul Porumbiţei*, Ibn Hazm se situează în rândul adepţilor acestui platonism al Islamului în care el are ca ilustru predecesor pe Mohammad ibn Dâwûd Ispahânî (m. 297/909), de la care am semnalat mai sus (VI, 6) admirabila *Kitâb* al-*Zohra*. Probabil că în biblioteca aflată în castelul din Xativa, Ibn Hazm a dispus de o copie a cărţii lui Ibn Dâwûd Ispahânî. El se referă în mod expres la pasajul din carte în care Ibn Dâwûd face aluzie la mitul platonician din *Banchetul*:

„Anumiţi adepţi ai filosofiei s-au gândit că Dumnezeu a creat fiecare spirit dându-i o formă sferică; mai apoi el l-a scindat în două părţi, plasând fiecare jumătate într-un corp”.

Secretul iubirii este reuniunea acestor două părţi în totalitatea lor iniţială. Ideea preexistenţei sufletelor este de altminteri afirmată şi de un *hadâth* al Profetului. Ibn Hazm face referire la acesta, dar preferă să-l interpreteze în sensul unei reuniuni între elementele superioare ale

sufletelor izolate şi răspândite în această lume; este vorba de o afinitate între impulsurile ce le pun în mişcare şi care au apărut încă din perioada preexistenţei lor în lumea superioară. Iubirea este apropierea mutuală între formele ce le asigură desăvârşirea. Cei care se aseamănă se caută unul pe altul. Iubirea este o adeziune spirituală, o interfuziune a sufletelor.

Cât despre cauza pentru care apare cel mai adesea iubirea, analiza pe care i-o oferă Ibn Hazm prezintă o netă reminiscenţă din *Phaidron* de Platon. Această cauză /

„Este o formă exterioară (*zahir*) frumoasă, pentru că sufletul este frumos şi doreşte cu pasiune tot ceea ce este frumos, şi înclină spre imaginile perfecte. Dacă el vede o astfel de imagine, se fixează asupra ei; şi dacă discerne mai apoi în această imagine ceva din propria sa natură, el suferă o irezistibilă atracţie pentru ea, şi iubirea în adevăratul sens se produce. Dar, dacă el nu discerne dincolo de imagine ceva din propria sa natură, afecţiunea sa nu o lasă să treacă dincolo de formă".

Este important să scoatem în evidenţă o astfel de analiză la Ibn Hazm care este un *zâhirit* (adică un *exoterist* în materie canonică, ataşat validării literei, aparenţei), aşa cum apare în cugetări precum acestea:

„O, perlă ascunsă sub forma umană!", „Eu văd o formă umană, dar când meditez mai profund, iată că ea mi se pare a fi un corp venit din lumea celestă a Sferelor" Acestea sunt gânduri care s-ar putea întâlni mai degrabă la *esoterişti* precum Rûzbehân din Shârâz şi Ibn Arabi, atenţi în a percepe fiecare aparenţă ca fiind o „formă teofanică" Limita între unii şi alţii este deci destul de vagă; pentru ambele părţi *aparenţa* devine *apariţie*. Şi acest lucru este ceva care va trebui să se amintească în cazul *zâhirismului* teologului Ibn Hazm.

Arabistului A.R. Nykl îi datorăm atât prima ediţie a textului arab al cărţii lui Ibn Dâwûd cât şi prima traducere într-o limbă occidentală (engleză) a cărţii lui Ibn Hazm. Tot el a tratat o problemă de un mare şi pasionant interes,

şi anume strânsa asemănare dintre teoria iubirii elaborată de Ibn Hazm şi anumite idei care apar în „Ştiinţa veselă” a lui Guillaume IX de Aquitania şi, în general, până la cruciada împotriva albigenzilor, în principalele teme ale repertoriului trubadurilor. Nu putem decât să semnalăm aici această problemă. Deschiderea sa este foarte vastă (geografic, tipologic, spiritual) căci nu este vorba doar de problemele de formă şi de tematizare ci de ceva comun între *Fideli d'amore* şi religia iubirii profesată de anumiţi sufiţi. Prin urmare, trebuie să diferenţiem cu grijă poziţiile (cf. deja mai sus VI, 6). Pentru platonicianul Ibn Dâwûd, pentru Jâhiz, pentru teologul neo-hanbalit Ibn Qayyim, calea iubirii este, fără scăpare, divină; ea nu *emerge*. Pentru platonismul sufiţilor, pentru Rûzbehân din Shârâz ca şi pentru Ibn Arabi, ea *este* tocmai această emergenţă. Întreaga spiritualitate a acelor sufiţi care îi urmează capătă o tonalitate diferită de cea a predecesorilor lor. Iubirea *odhrită* nu constituie exclusiv modelul iubirii de Dumnezeu, căci nu este vorba de a trece de la un *obiect* uman la un *obiect* care ar fi divin. Ceea ce se produce este o transmutaţie a iubirii umane înseşi, căci ea este „unica punte care traversează torentul *Tawhid-ului*

Cartea lui Ibn Hazm intitulată *Caractere şi comportamente* (*Kitâb al-akhlâq wa l-siyar*), tradusă în limba spaniolă de Asin Palacios, este preţioasă pentru lectura cărţii precedente, căci autorul precizează aici terminologia tehnică de care se foloseşte pentru a analiza aspectele iubirii. În plus, este o lucrare care decurge şi ea, mai mult sau mai puţin, din „jurnalul” personal. Autorul consemnează aici, fără niciun plan prestabilit, observaţiile, meditaţiile şi judecăţile sale făcute asupra oamenilor şi asupra vieţii. Este o carte foarte revelatoare asupra omului şi a societăţii andaluze din secolul al V/XI-lea.

3. În calitate de canonic, Ibn Hazm se remarcă printr-o carte (*Kitâb* al-*Ibtâl*, parţial editată de I. Goldziher) în care el tratează cele cinci surse recunoscute de diferitele şcoli pentru a stabili o decizie juridică: analogia (*qiyâs*),

opinia personală (*ra î*), aprobarea (*istihsâri*), imitarea (*taqlând*), motivaţia (*talâl*). Într-o altă carte (*Kitâb al-mohallă*), el critică sever principiile şcolii shâfi de Aceste cărţi stabilesc împreună cu doctrina *zâhirită*, bazele discuţiei cu ceilalţi autori.

Dar lucrarea de departe cea mai importantă a teologului Ibn Hazm este tratatul său despre religiile şi şcolile de gândire (*Kitâb al-fisal wal-nihal*, ed. Cairo, 1321/1923, tradus în spaniolă tot de Asin Palacios). Această operă voluminoasă este considerată pe bună dreptate ca primul tratat de istorie comparată a religiilor ce a fost scris în arabă sau în vreo altă limbă. Maestrul din Córdoba îşi dă aici întreaga măsură a geniului său şi a vastelor sale cunoştinţe. El expune, alături de diversele religii, diferitele atitudini ale spiritului uman în prezenţa faptului religios, atât cea a scepticului care pune la îndoială toate valorile sacre, cât şi cea a simplului credincios de origine populară.

În funcţie de atitudinea lor, el împarte fiinţele şi doctrinele în mai multe categorii. Există categoria ateilor, care îi înglobează în aceeaşi măsură pe sceptici şi pe materialişti. Există categoria credincioşilor, care cuprinde pe cei care cred într-o divinitate personală, şi pe cei care cred într-o divinitate impersonală, abstractă, fără nicio relaţie cu umanitatea. Prima grupă se subdivizează în monoteişti şi în politeişti. În rândul celor dintâi, trebuie să se facă distincţie între cei care posedă o Carte revelată din Cer de către un profet şi cei care nu au o Carte. Cei care au o Carte (numiţi *Ahl* al-*Kitâb*, cf. *supra* I, 1) prezintă de asemenea două cazuri diferite: există cei care au păstrat cu fidelitate textul sacru de-a lungul secolelor, fără nicio modificare şi cei care au modificat textul. Criteriul adevărului faptului religios constă deci, pentru Ibn Hazm, în atestarea Unităţii divine (*tawhâd*) şi în conservarea integrală, de-a lungul secolelor, a textului Revelaţiei. Astfel înţeles, faptul religios este esenţialmente fondat pe sensul divinului, al sacrului, şi autenticitatea acestui sens depinde

de afirmarea Unităţii transcendente, ea însăşi garantată de Revelaţia profetică. Pentru ca această Revelaţie să-şi păstreze acţiunea sa permanentă, e necesar ca ea să fie conservată textual, din secol în secol, de vreme ce acest text este pragul însuşi prin care credinciosul se apropie de misterul divinului.

Acestea sunt liniile majore ale universului religios aşa cum îl concepe Ibn Hazm, şi în funcţie de care el îşi fondează sistemul său *exoteric* (*zâhirî*) ca singura cale a adevărului spiritual. În sprijinul a ceea ce am sugerat mai sus referitor la acest zâhirism, trebuie să amintim faptul că Ibn Arabi, unul dintre cei mai mari *esoterişti* (*bâtini*) din toate timpurile era, la rândul său, un andaluz şi, din punct de vedere juridic, un *zâhirâl*

3. Ibn Bâjja (Avem pace) din Saragossa

1. Cu Abû Bakr Mohammad ibn Yahvă ibn al-Sâyigh Ibn Bâjja (Aven Bâddja, *Avem pace* al scolasticilor noştri latini) ne transferăm, cel puţin pentru un scurt moment, în nordul peninsulei. Prin profunzimea gândirii sale, prin influenţa asupra lui Averroes şi a lui Albert cel Mare, acest filosof, a cărui scurtă existentă a fost traversată de multe dificultăţi, merită o atenţie specială. Se născuse la Saragossa, la sfârşitul secolului al V/XI-lea, dar în 512/1118 Saragossa este cucerită de Alphonso I de Aragón. De aceea, în acelaşi an, îl regăsim pe Ibn Bâjja refugiat în Sevilla, unde profesează medicina, apoi în Granada. Se duce mai apoi în Maroc, este ţinut la mare cinste la curtea din Fès, unde exercitase chiar funcţia de vizir. Dar, în 533/1138, mediciii din Fès vor decide, se spune, să se debaraseze prin otravă de acest concurent tânăr şi invidiat. Unul dintre discipolii şi prietenii săi, un anume Abu l-Hasan Ah din Granada, scrie, în introducerea la culegerea pe care o compusese din tratatele maestrului său, că acesta fusese primul care a făcut să fructifice în mod real, în Spania, învăţătura filosofilor orientali ai Islamului. Există poate, dacă ne gândim la Ibn Masarra, o oarecare exagerare în acest elogiu. În plus, filosoful evreu

Solomon ben Gabirol (Avicebron) îi este anterior; este adevărat însă că scrierile sale rămân ignorate de filosofii musulmani.

2. Se citează ca aparţinând lui Ibn Bâjja mai multe comentarii la tratatele lui Aristotel (Fizica, Meteorologia, *De generatione*, Istoria animalelor). Principalele sale scrieri filosofice au rămas neterminate, aşa cum semnalează şi Ibn Tofayl (*infra* VIII, 5), care-i omagiază profunzimea de spirit şi îi deplânge destinul nefericit. Ele erau compuse din diverse tratate de logică, un tratat despre suflet, un tratat despre uniunea intelectului uman cu Inteligenţa agentă, temă reluată în *Scrisoare de adio* (adresată unuia dintre tinerii săi prieteni, în ajunul unei călătorii, epistola trata despre adevăratul scop al existenţei şi al cunoaşterii, şi este citată în versiunea latină a lucrărilor lui Averroes cu titlul de *Epistola expeditionis*); în sfârşit, tratatul care i-a adus reputaţia şi care se intitulează *Regimul solitarului* (*Tadbâr al-motawahhid*). Precum Fârâbî, orientalul solitar şi contemplativ a cărui influenţă, prin afinitate, era predispus să o sufere, Ibn Bâjja avea un gust aparte pentru muzică şi cânta el însuşi la lăută.

Sunt de notat de asemenea cunoştinţele sale întinse în medicină, matematică şi astronomie. De altfel, prin acest interes al său pentru astronomie, el s-a găsit amestecat în lupta dusă împotriva concepţiilor lui Ptolemeu. Să reamintim *status quaestionis* evocat mai sus cu referire la Ibn al-Haytham (*supra* IV, 8). Atâta timp cât Sferele celeste sunt considerate ca ficţiuni matematice, ce folosesc geometrilor pentru a calcula mişcările planetelor, filosofii nu au de ce să intervină. Dar, îndată ce ele sunt considerate drept corpuri concrete, solide sau fluide, ipotezele trebuiau să satisfacă legile fizicii celeste. Or, fizica celestă profesată în general era cea a lui Aristotel; ea impunea Sfere homocentrice, a căror mişcare circulară să aibă ca centru centrul lumii, lucru ce excludea ideea epiciclurilor şi a excentricelor. Pe tot parcursul secolului al

XII-lea, filosofii cei mai eminenţi din Spania islamică, Ibn Bâjja, Ibn Tofayl, Averroes, au luat parte la lupta antiptolemeică, care sfârşeşte prin a produce sistemul lui al-Bitrôgî (*Alpetragius* al latinilor); acesta va avea până în secolul al XVI-lea proprii săi apărători împotriva sistemului lui Ptolemeu. Datorită marelui filosof evreu Moise Maimonide (m. 1204) cunoaştem conţinutul unui tratat de astronomie compus de Ibn Bâjja. Din motive pertinente, o dată admise, bineînţeles, legile mişcării ce sunt definite de fizica peripatetică, Ibn Bâjja ia poziţie aici împotriva epiciclurilor şi propune propriile sale ipoteze. Ele vor avea influenţă asupra lui Ibn Tofayl, în măsura în care acesta, potrivit mărturiei lui Averroes şi a lui al-Bitrogi însuşi, s-a interesat şi el de astronomie.

De fapt, aşa cum am subliniat mai sus (IV, 8), era vorba aici de o *Imago mundi* ce rezulta mai puţin din exigenţe experimentale cât mai ales din percepţia *a priori* a universului. Această percepţie face corp comun cu ansamblul concepţiilor filosofului nostru şi ajută la poziţionarea sa în „pleroma" filosofilor Islamului. Această poziţionare o scotea în evidenţă chiar el însuşi, luând atitudine faţă de Ghazalî (cf. *supra* V, 7). După părerea sa, acesta ar fi avut o perspectivă prea limitată atunci când afirma că contemplarea lumii spirituale realizată prin iluminarea divină, în singurătate, îi provoca o stare de beatitudine sublimă. Misticismul esenţialmente religios al lui Ghazâlî îi este străin lui Ibn Bâjja; contemplarea filosofului tinde spre o mai mare detaşare de problemele religioase. Mai corect spus, prin influenţa sa asupra lui Averroes, Ibn Bâjja a imprimat filosofiei în Spania o direcţie cu totul străină spiritului lui Ghazâlî. Numai efortul cunoaşterii speculative îl poate conduce pe om la cunoaşterea de sine şi a Inteligenţei agente sau active. Nu este mai puţin adevărat că termenii care sunt predilecţi la Ibn Bâjja, cei de *solitar*, de *străin*, nu sunt altceva decât expresii tipice ale gnozei mistice din Islam. Astfel, se poate mai degrabă afirma că este vorba de un acelaşi tip de om

spiritual, împlinit în individualităţi ce au o percepţie diferită asupra unui acelaşi scop comun, de unde rezultă, în consecinţă, şi o opţiune diferită referitoare la căile ce permit ca acest scop să fie atins. Una dintre aceste căi este, în Spania, cea a lui Ibn Masarra; ea va fi urmată de Ibn Arabi. O alta este cea a lui Ibn Bâjja; ea va fi reluată de Averroes.

3. S. Munk a oferit cândva o lungă analiză a lucrării majore a lui Ibn Bâjja, al cărei original, rămas neterminat, nu a fost regăsit decât recent de către Asin Palacios. Din fericire, filosoful evreu Moise din Narbonna (sec. al XIV-lea) o analizase el însuşi şi o citase din plin în comentariul său, în ebraică, la *Hayy ibn Yaqzân* a lui Ibn Tofayl. Din cele şaisprezece capitole rămase din lucrare, de o densitate într-adevăr puţin obişnuită, putem extrage aici (dar nu fără dificultate) doar câteva teze esenţiale. Ideea sa directoare poate fi descrisă ca fiind un *itinerarium* ducând pe omul-spirit la uniunea sa cu Inteligenţa agentă.

Mai întâi de toate, autorul explică cele două cuvinte ale titlului: *Regimul solitarului*. Cine spune regim (*tadbâr*) zice „mai multe acţiuni dispuse potrivit unui anumit plan şi pentru un anumit scop” Or, „capacitatea de a controla acţiunile, lucru care necesită cugetarea, nu se poate găsi decât la omul *singur*. Regimul solitarului trebuie să fie imaginea regimului politic al Statului perfect, al Statului model”. Aici se face simţită, odată cu influenţa lui Fârâbî, şi afinitatea cu Abu l-Barakât Baghdâdi. Să notăm că acest stat ideal nu este considerat nici ca *a priori*, nici ca rezultând dintr-o lovitură de stat politică. El nu poate rezulta decât dintr-o reformă prealabilă a moravurilor, şi această reformă înseamnă mult mai mult decât o simplă reformă „socială”; ea începe, într-adevăr, cu începutul şi tinde să realizeze, întâi de toate, plenitudinea existenţei umane în fiecare individ, cea a solitarului, căci, pentru a relua un joc de cuvinte oarecum facil, solitarii, în sensul lui Ibn Bâjja, sunt singurii care se fac solidari.

Aceşti solitari sunt oameni care ajungând la uniunea

cu Inteligenţa activă pot să formeze atunci un Stat perfect în care să nu mai fie nevoie nici de medici, pentru că cetăţenii nu se vor hrăni decât în modul cel mai convenabil, nici de judecători, de vreme ce fiecare individ va ajunge la cea mai mare perfecţiune de care o fiinţă umană este capabilă. Pentru 270

moment, în toate statele imperfecte în care ei trăiesc, *solitarii*, fără alt leac decât pe Dumnezeu, îşi propun să devină elementele Cetăţii perfecte, aceste *plante* pe care trebuie să le cultive şi să le dezvolte *regimul* preconizat de filosoful Ibn Bâjja, regim care trebuie să conducă la beatitudinea *solitarului*. Acest cuvânt deci, se aplică atât individului izolat cât şi mai multora în acelaşi timp, căci atâta vreme cât comunitatea nu va adopta obiceiurile acestor solitari, ei vor rămâne oameni pe care Ibn Bâjja, făcând referire la Fârâbî şi la sufiţi, îi consideră ca fiind *străini* în familia şi în societatea lor, fiind în schimb cetăţenii republicilor ideale anticipate de îndrăzneala lor spirituală. Străinul (*gharâb*), alogenul! Cuvântul vine din vechea Gnoză, trece prin învăţăturile Imâmilor shăismului, domină *Povestea exilului occidental* a lui Sohravardī, şi ne atestă, la Ibn Bâjja, faptul că în Islam filosofia se separă cu dificultate de gnoză.

4. Pentru a explica pe ce se fondează regimul acestor solitari, trebuie mai întâi de toate să clasăm acţiunile umane în funcţie de *formele* spre care acestea tind şi, corelativ, să determinăm *scopurile* acestor acţiuni în funcţie de formele corespunzătoare pe care le vizează. De unde rezultă că Ibn Bâjja dezvoltă, cu o vigoare speculativă extraordinară, o teorie *a formelor spirituale* pe care nu o putem evoca aici decât aluziv. Rezumând-o la extrem, să spunem că ea distinge între formele inteligibile care sunt abstrase dintr-o materie şi formele inteligibile care, fiind esenţialmente în ele însele separate de materie, sunt percepute fără să fi fost abstrase dintr-o materie. Regimul solitarului îl va conduce înspre perceperea celor din prima categorie într-o stare şi în condiţii care, în cele din urmă,

reproduc starea şi condiţiile celor din a doua categorie.

Formele care sunt abstrase din materie sunt cele care se numesc inteligibilele hylice (*mă qûlât haytdânâya*). Intelectul posibil (sau hylic) al omului nu le posedă decât în potenţă; cea care le face să treacă în act este Inteligenţa agentă. Odată ce sunt trecute în act, ele sunt percepute în universalitatea lor, adică în raportul universal pe care o esenţă îl întreţine cu indivizii materiali care o exemplifică. Dar scopul ultim al solitarului nu are legătură cu materia (*hylé*). De aceea, va trebui ca acest raport universal să dispară el însuşi în cele din urmă, iar solitarul să perceapă formele în ele însele, fără ca ele să fie imanente unei materii şi nici să fi fost abstrase din ea. Intelectul său sesizează oarecum ideile ideilor, esenţele esenţelor, inclusiv propria esenţă a omului, graţie căreia omul se înţelege pe sine ca fiinţă-inteligenţă. Astfel, formele devenite inteligibile în act sunt aşadar ele însele intelect în act, şi acest fapt este desemnat aici prin termenul de *intelect dobândit* sau intelect emanat de Inteligenţa agentă. Aceste forme sunt, ca şi ea, lipsite de legătură cu materia (*hyle*), căci intelectul în act este el însuşi *substratul* intelectului dobândit.

În alţi termeni, atunci când inteligibilele în potenţă au fost abstrase din materie şi când au devenit obiecte ale gândirii, din acest moment fiinţa lor este cea a formelor care nu mai sunt într-o materie; inteligibile în act, ele constituie acest intelect dobândit care este *forma* intelectului în act. Se înţelege atunci cum, devenite inteligibile în act, formele fiinţelor sunt expresia supremă a acestor fiinţe şi, ca atare, sunt ele însele fiinţe. Astfel, vom admite, aşa cum o face şi Fârâbî, că lucrurile gândite, întrucât au devenit inteligibile în act, adică intelect în act, gândesc şi ele la rândul lor, în calitate de intelect în act.

Scopul solitarului se schiţează cu claritate. El este acela de a ajunge să producă această operaţie care nu mai constă în abstragerea formelor dintr-un substrat, adică din materia (*hyle*) sa.

„Atunci când intelectul este în act în raport cu toate lucrurile inteligibile în act, el nu se gândeşte decât la propria sa fiinţă, dar se gândeşte pe sine fără abstracţie”.

(adică fără a abstrage o formă dintr-o materie. Toată această teorie ar trebui comparată cu cea a „cunoaşterii prezenţiale” la *Ishraqâyuni*, *supra* VII).

5. Mai rămâne un ultim pas de făcut.

„Există fiinţe care sunt forme pure, lipsite de materie, forme care nu au fost niciodată într-o materie”.

De unde rezultă că aceste fiinţe, atunci când ele sunt gândite, nu sunt supuse devenirii, ci sunt deja lucruri inteligibile 272

pure, aşa cum erau mai înainte de a fi gândite de acest intelect, fără a fi abstrase dintr-o materie. Intelectul, fiind în act, le găseşte şi pe ele separate de orice materie şi în act; el le gândeşte aşa cum există în sine, adică lucruri inteligibile şi imateriale; existenţa lor nu suferă nicio schimbare. Trebuie atunci să se spună următoarele: aşa cum intelectul dobândit este forma intelectului în act, la fel aceste forme inteligibile devin forme pentru intelectul dobândit, care este atunci el însuşi substratul („materia”) acestor forme, fiind el însuşi de asemenea o formă pentru intelectul în act care este substratul său.

Acum, fiecare dintre formele care se găsesc *in concreto* imanente materiei lor există m şi pentru Inteligenţa agentă ca o unică Formă separată, imaterială, fără, bineînţeles, ca ele să fi fost abstrase de ea din materia lor corespunzătoare, tot aşa cum face şi intelectul în act. Iată de ce, pe bună dreptate, omul, considerat în esenţa sa, este cel care se găseşte cel mai aproape de Inteligenţa agentă căci, aşa cum tocmai s-a văzut, intelectul dobândit, la rândul său, este capabil, prin el însuşi, de aceeaşi mişcare ca şi intelectul în act pentru a se gândi pe sine. Atunci apare „adevărata concepere inteligibilă, adică perceperea fiinţei care, prin însăşi esenţa sa, este intelect în act, fără să fi avut nevoie, nici acum nici altă dată, de ceva care să o facă să iese din

starea de potenţă” Tocmai aici se află ceea ce defineşte Inteligenţa agentă separată (*LIA – qlfa” al*) ca fiind activă şi permanent aflată în act în a se înţelege pe sine, acesta fiind sfârşitul oricărei mişcări.

Acest scurt rezumat va fi suficient poate pentru a prezenta profunzimea gândirii lui Ibn Bâjja. Dacă ne referim la ceea ce am spus aici despre Inteligenţa agentă ca Duh Sfânt, legat de filosofia profetică, de avicennism şi de Sohravardī, putem afirma că Ibn Bâjja se remarcă, prin rigoarea sa admirabilă, dintre toţi filosofii care au schiţat ca şi el, în Islam, ceva în genul unei fenomenologii a Spiritului. Lucrarea este neterminată; ea se opreşte la capitolul al XVI-lea. Averroes, nu fără temei, o găsea obscură, şi nu vom şti niciodată cum, de la acest capitol culminant, Ibn Bâjja şi-ar fi concluzionat *Regimul solitarului*.

4. Ibn al-Sunt din Badajoz

1. Acest filosof contemporan cu Ibn Bâjja a fost redescoperit de Asin Palacios, după ce multă vreme trecuse, din greşeala biografilor, drept un gramatician şi un filolog. Viaţa lui se situează în perioada critică a tranziţiei dintre domnia micilor dinastii locale şi invazia almoravidă. Născut în 444/1052 la Badajoz (în Estremadura, de unde şi porecla de al-*Batalyusî*, adică din Badajoz), el a fost obligat de situaţie să caute un refugiu la Valencia, apoi la Albarracin unde îndeplineşte funcţiile de secretar la modesta curte a emirului ‘Abd al-Malik ibn Razin (1058/1102), în sfârşit, la Toledo unde se va stabili vreme de mai mulţi ani. A trebuit de asemenea să locuiască şi la Saragoza, de vreme ce susţine aici o polemică cu Ibn Bâjja asupra unor probleme de gramatică şi de dialectică, pe care a recapitulat-o în *Cartea întrebărilor* (*Kitâb* al-*Masă il*). Dar, ca şi Ibn Bâjja, el trebuie să fugă în 1118, în timpul cuceririi oraşului de către creştini. A murit în 521/1127, consacrându-şi ultimii ani redactării lucrărilor sale şi îndrumării discipolilor.

Din cele unsprezece lucrări menţionate de Asin, nu o

să insistăm aici decât asupra ultimei, *Cartea cercurilor*, care-l face pe autorul nostru să intre în rândul filosofilor. Multă vreme cartea nu a fost cunoscută decât de filosofii evrei, pentru că deja celebrul Moïse ibn Tibbon (1240 – 1283) îi dăduse o versiune în ebraică, iniţiativă care dovedeşte aprecierea pe care o avea faţă de opera lui Ibn al-Sunt. Se poate spune despre aceasta că reflectă în mod admirabil starea cunoştinţelor şi a problemelor filosofice din Spania musulmană, în aceeaşi epocă în care Ibn Bâjja îşi redacta propriile sale scrieri şi cu mai mulţi ani înainte ca Ibn Tofayl şi Averroes să şi le proiecteze pe ale lor. Deja, în lucrarea *Cartea întrebărilor*, Ibn al-Sunt ajunsese să ia o poziţie tipică faţă de situaţia ce apare atunci când religia şi filosofia, esoterismul (cel al şcolii din Almería de exemplu) fiind lăsat deoparte, se străduiesc să se acomodeze una cu cealaltă: pentru filosoful nostru, religia şi filosofia nu diferă nici în ceea ce priveşte obiectul lor, nici în ceea ce priveşte scopul doctrinelor lor corespunzătoare; ele caută şi propovăduiesc acelaşi adevăr 274

prin metode diferite şi adresându-se unor facultăţi diferite ale omului.

2. Despre această filosofie ne oferă Ibn al-Sunt o expunere în lucrarea *Cartea cercurilor*. Este o filosofie emanaţionistă, evident, dar care, spre deosebire de cea a avicennienilor, nu se mulţumeşte doar să reproducă ierarhia ipostazelor plotiniene ca principii prime; ea o sistematizează cu argumente de ordin matematic, ceea ce conferă întregului sistem, aşa cum a evidenţiat Asin, o anumită rezonanţă neopitagoreică. Numerele sunt simbolurile cosmosului; ritmul duratei lucrurilor îşi are explicaţia sa genetică în decadă, esenţă a oricărui număr; Unul penetrează toate fiinţele, cărora le este adevărata esenţă şi sfârşitul ultim. Neîndoielnic că intervine aici influenţa Fraţilor Purităţii, *Ikhwăn* al-*Safă* (*supra* IV, 3), ale căror scrieri circulau în Andaluzia deja de mai mult de un secol. La fel, Ibn al-Sunt se pare că avea pentru diagrame aceeaşi înclinaţie ca şi ismaelienii.

Trei cercuri simbolizează cele trei niveluri ale Emanaţiei: 1) Decada Inteligenţelor sau a Formelor pure lipsite de materie, dintre care a zecea este Inteligenţa agentă. 2) Decada Sufletelor, adică nouă pentru Sferele celeste, plus Sufletul universal, emanaţie directă a Inteligenţei agente. 3) Decada fiinţelor materiale (forma, materia corporală, cele patru elemente, cele trei regnuri naturale, Omul). În fiecare dintre cercuri, al zecelea rang este deci ocupat respectiv de Inteligenţa agentă, de Sufletul universal, de Om. Primul capitol al cărţii are ca titlu: „Explicaţie a tezei filosofilor enunţând că ordinea în care fiinţele purced din Cauza primă seamănă cu un cerc ideal (*dă ira wahmâya*), al cărui punct de întoarcere la principiul său este în forma Omului”.

5. Ibn Tofayl din Cadix

1. Acest filosof a fost deja amintit mai sus (VIII, 3) cu referire la lupta peripateticienilor împotriva astronomiei lui Ptolemeu; Averroes şi al-Bâtrogi îi recunoşteau competenţa. Abû Bakr Mohammad ibn ‘Abd al-Malik ibn Tofayl se născuse la Cadix (*Widî-Ash*) în provincia Granada în primii ani ai secolului al XII-lea. El a fost, ca toţi confraţii săi, un savant enciclopedic, medic, matematician şi astronom, filosof şi poet. A exercitat funcţiile de secretar pe lângă guvernatorul din Granada, apoi a trecut în Maroc unde a fost prietenul apropiat, vizirul şi medicul celui de-al doilea suveran al dinastiei Almohazilor, Abû Ya qûb Yûsof (1163 – 1184). Puţine alte detalii exterioare mai sunt cunoscute despre viaţa sa. Se semnalează totuşi că el i-a trasat prietenului său Averroes sarcina de a întreprinde, din dorinţa suveranului, o analiză a operelor lui Aristotel. Averroes chiar a şi lăsat o evocare a primei întrevederi cu suveranul. Ibn Tofayl a murit în Maroc în 580/1185.

Scolasticii noştri latini, pentru care numele lui Abû Bakr devenise *Abûbacer*, nu l-au cunoscut decât printr-o critică a lui Averroes (De *anima*, V), care-i reproşa lui Ibn Tofayl că identificase intelectul posibil al omului cu imaginaţia. Ibn Tofayl considera că imaginaţia, exercitată

în mod convenabil, are capacitatea de a recepta inteligibilele, fără a mai fi nevoie să se presupună un alt intelect. Nu putem decât deplânge dispariţia unei lucrări care ar fi permis nu numai să se înţeleagă mai bine intenţiile „romanului său filosofic" ci, de asemenea, să instituie comparaţii rodnice cu teoria imaginaţiei, amplu dezvoltată la gânditorii Islamului oriental.

2. Dar Ibn Tofayl îşi datorează celebritatea în special datorită acestui „roman filosofic", intitulat *Hayy ibn Yaqzân*, rămas necunoscut scolasticilor latini. Lucrarea a fost tradusă în mai multe limbi (în ebraică mai întâi, de Moïse din Narbonna, în secolul al XIV-lea; în latină în secolul al XVII-lea de E. Pococke, sub titlul de *Philosophas autodidactus*; cf. *În fine* bibliografie). Aşa cum s-a putut constata, întreaga viaţă speculativă a filosofilor noştri este supusă acestei fiinţe spirituale care este Inteligenţa agentă, al zecelea înger al primei ierarhii spirituale, Duhul sfânt al filosofiei profetice. Dar teoria este atât de profund trăită de ei, până la limitele, să spunem mai degrabă ale transconştientului (*sirr*) decât ale subconştientului lor, încât ea se dezvoltă într-o dramaturgie ale cărei personaje sunt chiar simbolurile filosofului în *itinerarium-vd* ce-l conduce la această Inteligenţă. Aşa à fost pentru Avicenna (*supra* V, 4) şi la fel pentru Sohravardī (*supra* VII, 4). Or, Ibn Tofayl este contemporan cu Sohravardī şi demersurile lor oferă un paralelism frapant. Pe de o parte, Sohravardī îşi extrage inspiraţia povestirilor sale simbolice dintr-o experienţă care îl conduce la realizarea acestei „filosofii orientale", la care, după părerea sa, Avicenna nu putuse să ajungă. Pe de altă parte, Ibn Tofayl, în prologul romanului său filosofic, se referă la „filosofia orientală" şi la povestirile avicenniene, deoarece ştie că această filosofie, în ceea ce priveşte textele lui Avicenna, trebuie căutată tocmai în aceste povestiri. O aceeaşi temă este comună filosofilor noştri; fiecare o dezvoltă urmându-şi vocaţia propriului geniu.

Ceea ce Ibn Tofayl datorează lui Avicenna sunt în

special numele personajelor, *dramatis personae*. Există, mai întâi de toate, povestirea avicenniană despre *Hayy ibn Yaqzân* (*Vivens filius Vigilantis*). Nu semnalăm decât ca titlu informativ o ipoteză care se năruie rapid. Derutaţi de un *lapsus* al lui Ibn Khaldûn, anumiţi cercetători au sugerat că ar fi existat un al treilea roman cu acelaşi titlu, operă tot a lui Avicenna, şi care ar fi servit ca model lui Ibn Tofayl. În niciun caz. Tradiţia iraniană, ce urcă până la anturajul însuşi al lui Avicenna, este fără echivoc în această privinţă. Povestirea avicenniană, aşa cum noi o cunoaştem, este cu adevărat cea la care face referire Ibn Tofayl. Numai că la Ibn Tofayl, Hayy ibn Yaqzân tipologizează nu Inteligenţa agentă ci *solitarul*, aşa cum îi plăcea lui Ibn Bâjja să îl conceapă, a cărui idee este dusă astfel până la limita sa extremă. Povestirea lui Ibn Tofayl este o creaţie originală; ea nu este nicidecum o simplă amplificare a povestirii avicenniene.

Numele altor două personaje provin din povestirea avicenniană *Salam m şi Absâl*. Sub acelaşi titlu figurează, pe de o parte, o povestire hermetistă tradusă din greacă: este versiunea amplificată de poetul Jâmî (m. 898/1492) într-o vastă epopee mistică în persană. Şi, pe de altă parte, avem această povestire avicenniană, pe care nu o mai cunoaştem decât din citatele şi rezumatul oferite de Nasâroddân Tûsî (m. 672/1274). Ştim de asemenea că, potrivit propriilor afirmaţii ale lui Avicenna.

„Salaman nu face decât să te reprezinte pe tine ca atare, în vreme ce Absâl reprezintă gradul pe care l-ai atins în gnoza mistică”.

Sau, potrivit interpretării lui Nasâr Tûsî, acestea reprezintă cele două feţe ale sufletului: Salamân este intelectul practic, Absâl este intelectul contemplativ. Vom vedea că acesta este tocmai sensul pe care, la rândul său, îl reţinuse Ibn Tofayl.

3. Scenografia romanului său filosofic, mai corect spus a „povestirii sale iniţiatice”, este constituită în principal din două insule. Pe una dintre aceste insule,

autorul situează o societate umană cu legile şi convenţiile sale; pe cealaltă, un *solitar*, un om care a atins deplina maturitate spirituală fără ajutorul niciunui maestru uman şi în afara oricărui mediu social. Oamenii ce compun societatea din prima insulă trăiesc sub constrângerea unei Legi care le rămâne cu totul exterioară, o religie al cărei mod de expresie se menţine la nivelul lumii sensibile. Totuşi, doi oameni se disting dintre aceştia; ei se numesc Salamân şi Absâl (în acord cu majoritatea manuscriselor şi după referinţa însăşi a lui Ibn Tofayl, trebuie preferată forma autentică de *Absâl* în locul formei mutilate *Asâl*). Aceşti doi oameni deci, se ridică la un nivel de conştiinţă superioară. Salamân, spirit practic şi „social" se adaptează religiei populare şi îşi propune să guverneze poporul. Dar Absâl, natură contemplativă şi mistică, nu se poate adapta (se găseşte aici o reminiscenţă a povestirii avicenniene). Exilat în propria sa ţară, Absâl se decide să emigreze în insula din faţă pe care o crede complet nelocuită, cu scopul de a se dedica aici vieţii speculative şi exerciţiilor spirituale.

De fapt, această insulă nelocuită este „populată" de un solitar, Hayy ibn Yaqzân. El a apărut într-un mod misterios: prin generarea spontană dintr-o materie făcută activă în mod spiritual de către Inteligenţa agentă, sau pentru că, abandonat pe ape încă de mic copil, el a ajuns în mod miraculos în această insulă. Întotdeauna însă, micul copil îşi găseşte primul său ajutor într-o gazelă care, exemplu viu al simpatiei ce uneşte toate fiinţele trăitoare, îl hrăneşte şi îl creşte. Începe atunci o misterioasă pedagogie, lipsită de un maestru uman vizibil, ritmată de săptămânile anilor, şi care 278

din septenar în septenar îl conduce pe Hayy ibn Yaqzân până la maturitatea filosofului perfect (rezumăm aici la extrem). Ibn Tofayl descrie cum solitarul dobândeşte primele noţiuni de fizică; înţelege să distingă materia de formă; pornind de la noţiunea de corp, el se ridică până la pragul lumii spirituale; se întreabă, contemplând Sferele,

asupra eternităţii lumii; descoperă necesitatea Demiurgului; reflectând asupra naturii şi a stărilor propriului său intelect, conştientizează veritabila şi inepuizabila esenţă a omului şi a ceea ce constituie pentru el sursa suferinţei sau a fericirii, se străduieşte, pentru a semăna lui Dumnezeu, să nu mai lase să subziste în el decât gândirea singură; apoi, din efect în efect, este condus până la starea inexprimabilă în care el percepe universala Teofanie. Solitarul percepe apariţia divină strălucitoare în Inteligenţele celor mai înalte Sfere şi cum se reduce ea în mod treptat până la nivelul lumii sublunare; în sfârşit, coborând până în adâncul sinelui propriu, el percepe faptul că există o multitudine de esenţe individuale asemănătoare cu a sa, unele înconjurate de lumină şi de puritate, altele aflate în Tenebre şi suferinţă.

4. Tocmai la ieşirea din această viziune extatică, atunci când şapte septenare, şapte ori şapte ani au trecut, solitarul intrând în al cincizecilea an al său, Absâl îl întâlneşte în insula sa. Prima abordare este dificilă. Există suspiciuni reciproce. Dar Absâl reuşeşte să înţeleagă limba lui Hayy, şi iată uimitoarea descoperire pe care ei o fac împreună: Absâl îşi dă seama că tot ceea ce, în insula oamenilor, i-a fost propovăduit de religie, Hayy, filosoful solitar, condus doar de către Inteligenţa agentă, cunoaşte deja, dar o cunoaşte sub o formă mai pură. Absâl descoperă ceea ce este un simbol, şi faptul că întreaga religie este simbolul unui adevăr şi al unei realităţi spirituale inaccesibile oamenilor, sau accesibile doar sub acest văl, deoarece viziunea interioară a oamenilor este paralizată, atât datorită faptului că atenţia lor este îndreptată exclusiv înspre lumea sensibilă, cât şi datorită obiceiurilor sociale.

Dar, aflând că pe insula din faţă există oameni care trăiesc în rătăcire spirituală, Hayy are nobila dorinţă de a merge acolo pentru a le face Cunoscut adevărul. Absâl acceptă să-l însoţească, dar cu regret. Cei doi solitari, graţie unui navigator care din întâmplare ajunge peţ armul

insulei lor, se duc deci în insula locuită cândva de Absâl. Ei sunt primiţi aici mai întâi cu mari onoruri dar, pe măsură ce înaintează predicarea lor filosofică, simt cum prietenia face loc răcelii, apoi unei ostilităţi crescânde faţă de ei, într-atât sunt oamenii de incapabili să-i înţeleagă. În schimb, cei doi prieteni îşi dau seama de faptul că societatea umană este incurabilă şi se reîntorc pe insula lor. Ei ştiu acum din experienţă că perfecţiunea, şi în consecinţă fericirea, nu este accesibilă decât unui mic număr de oameni: cei care au tăria de a renunţa.

5. Numeroase opinii au fost exprimate cu privire la semnificaţia povestirii şi la intenţia profundă a lui Ibn Tofayl. Nu este cazul să le recenzăm aici căci specificul simbolurilor este tocmai acela de a conţine sensuri inepuizabile; fiecare cititor extrage adevărul său. Este greşit să căutăm aici un roman după modelul lui Robinson Crusoe. Orice episod exterior trebuie să fie înţeles pe planul spiritual. Este vorba de autobiografia spirituală a filosofului şi intenţia lui Ibn Tofayl concordă cu cea a lui Avicenna precum şi cu cea a tuturor confraţilor săi. Pedagogia care conduce la deplina conştiinţă a lucrurilor nu este opera unui maestru uman exterior. Ea este iluminarea de către Inteligenţa agentă, dar aceasta nu-l ilumineză pe filosof decât cu condiţia ca el să se despoaie de toate ambiţiile profane şi lumeşti şi să trăiască, în cadrul lumii, chiar viaţa solitarului aşa cum o concepea Ibn Bâjja. Solitar, căci sensul ultim al povestirii lui Ibn Tofayl pare a fi acesta: filosoful poate să-l înţeleagă pe omul religios, dar reciproca nu este adevărată; omul religios simplu nu îl poate înţelege pe filosof.

Din acest punct de vedere, Averroes va clasa oamenii în trei categorii de spirite (oamenii demonstraţiei apodictice, oamenii dialecticii probabile, oamenii îndemnului). Semnifică oare reîntoarcerea lui Hayy ibn Yaqzân şi a lui Absâl, în insula lor, faptul că dispunte dintre filosofie şi religie, în Islam, este incurabilă şi fără soluţie? Este probabil ceea ce se are în vedere cu referire la

averroism, atunci când unii îl consideră ca fiind „ultimul cuvânt” al filosofiei în Islam. Dar, în realitate, nu este prezentă aici decât o mică parte din câmpul filosofiei islamice. Pentru a o cuprinde în ansamblu şi pentru a înţelege care-i va fi viitorul trebuie să s-o facem trimitere la ceea ce am schiţat la început (cap. II): shlismul şi filosofia profetică.

6. Averroes şi averroismul

1. Pronunţând numele lui Averroes, evocăm, evident, o puternică personalitate şi un filosof autentic despre care, în Occident, întreaga lume a vorbit într-o măsură mai mare sau mai mică. Nenorocirea este însă că viziunea occidentală a fost lipsită aici de perspectivă. Aşa cum am dezaprobat deja această părere, s-a repetat şi recopiat ideea că Averroes era cel mai mare nume, cel mai eminent reprezentant al ceea ce se numea „filosofia arabă” şi că, odată cu el, aceasta avea să-şi atingă apogeul şi sfârşitul. Se pierdea astfel din vedere ceea ce se întâmpla în Orient, unde opera lui Averroes a trecut aproape ca şi nepercepută. Nici Nasâr Tûsî, nici Mâr Dâmând, nici Mollā Sadrā, nici Hâdi Sabzavârî, nu au bănuit rolul şi semnificaţia pe care manualele noastre le atribuie polemicii Averroes-Ghazâlî. Le-am fi stârnit uimirea explicându-le acest lucru, tot aşa cum ea este astăzi provocată la urmaşii lor.

Abu l-Walând Mohammad ibn Ahmad ibn Mohammad *ibn Roshd* (Aven Roshd, devenit *Averroes* pentru latini) s-a născut la Córdoba în 520/1126. Unchiul şi tatăl său fuseseră jurişti celebri, investiţi cu demnitatea de judecător suprem (*qadi al-qodat*) şi personaje politice influente. Tânărul Averroes a primit, bineînţeles, o pregătire completă: teologie şi drept (*fiqh*), poezie, medicină, matematică, astronomie şi filosofie. În 548/1153 este în Maroc, apoi în 565/1169 – 1170 îl găsim *qâdi* al Sevilliei. El termină aici, în acest an, *Comentariul la Tratatul despre animale* şi *Comentariul mediu la Fizica*; aceasta a fost, în viaţa sa, o perioadă de productivitate

intensă. În 570/1174 termină *Comentariile medii* la *Retorica* şi la *Metafizica* şi cade grav bolnav. Vindecat, îşi reia călătoriile la care-l obligau funcţiile sale. În 574/1178 este în Maroc, unde el redactează tratatul tradus mai târziu în latină sub titlul *De substantia or bis*, iar în 578/1182 suveranul almohad, Abû Ya qûb Yûsof (căruia îi fusese prezentat de către Ibn Tofayl), îl numeşte medicul său, apoi îi conferă demnitatea de Qâdi al Cordobei. Averroes se bucură de aceeaşi favoare şi din partea succesorului suveranului, Abû Yûsof Ya qûb al-Mansûr.

Dar deja, în această perioadă, cu toate că el respectă în mod exterior toate prescripţiile *sharīʿat-ei*, opiniile sale filosofice îi atrag suspiciunile doctorilor Legii. Se pare că înaintând în vârstă, Averroes s-ar fi retras din treburile publice pentru a se dedica în întregime preocupărilor sale filosofice. Totuşi, duşmanii săi reuşesc să-l discrediteze în ochii lui al-Mansûr care, în timpul trecerii sale prin Córdoba în 1195, îl copleşise cu onoruri. El a fost trimis într-un domiciliu supravegheat la Lucena (Elisâna), aproape de Córdoba, unde a avut de îndurat afronturile, ironiile, atacurile „ortodocşilor”, teologi şi norod. Chiar dacă este adevărat că al-Mansûr l-a rechemat în Maroc, aceasta nu a fost pentru a-l reabilita, căci filosoful a murit aproape într-o stare de recluziune, fără să fi revăzut Andaluzia, în 9 Safar 595/10 decembrie 1198, la vârsta de 72 de ani. Rămăşiţele sale pământeşti au fost transferate la Córdoba. Ibn Arabi, care îl cunoscuse pe Averroes încă de tânăr, a asistat la funeralii şi a lăsat despre ele o relatare patetică.

2. Opera lui Averroes este considerabilă; nu putem intra aici în amănunte. El a scris comentarii la cea mai mare parte a lucrărilor lui Aristotel, scopul vieţii sale de filosof fiind acela de a restaura gândirea lui Aristotel în ceea ce el considera a fi autenticitatea ei. Pentru unele tratate există chiar trei serii de comentarii: comentariu mare, comentariu mediu, parafrază. De unde şi afirmaţia lui Dante: *Averrois che-l gran commenta feo*. Uneori

expunerea este mai liberă şi Averroes vorbeşte în numele său propriu, aşa cum o face în *Rezumatul metafizicii*. În afara comentariilor sale, el a scris o serie de alte lucrări de o importanţă majoră.

Înainte de toate, să amintim *Tahâfot* al-*Tahâfot*, replică monumentală la criticile prin care Ghazâlî credea că ruinează filosofia, şi despre care am afirmat mai sus (V, 7) de ce este preferabil să i se traducă titlul prin „Autodistrugerea autodistrugerii" (traducerea latină a lui Kalo Kalonymos are titlul *Destructio Destructionis*). Lucrarea este acum perfect accesibilă chiar şi filosofilor neorientalişti, graţie traducerii lui M. Simon van den Berg (cf. bibliografie), îmbogăţită cu note care dezvăluie detaliul referinţelor, implicaţiilor şi aluziilor. Averroes urmează aici pas cu pas textul lui Ghazâlî şi îl respinge sistematic, având câteodată o plăcere răutăcioasă în a-l pune pe acesta într-o contradicţie flagrantă cu el însuşi, făcând trimitere la celelalte cărţi ale lui. Trebuie mult optimism pentru a culege din această carte impresia că, acestea reprezentând poziţiile asumate de filosofi şi de teologi în faţa unor probleme identice, ei sunt separaţi mai degrabă prin formulări decât prin esenţa lucrurilor. Nu mai putem semnala în plus aici decât dizertaţiile de fizică reunite (în ediţiile latine) sub titlul *Sermo de substantia orbis* (cf. deja mai sus); două tratate asupra problemei centrale pentru filosofii noştri, cea a împreunării Inteligenţei agente separate (adică imateriale) cu intelectul uman; trei tratate privind acordul religiei cu filosofia.

Trebuie, aşa cum o face S. Munk, să scoatem în evidenţă faptul că dacă un mare număr dintre lucrările lui Averroes au ajuns până la noi, aceasta se datorează filosofilor evrei. Copiile arabe au fost întotdeauna foarte rare, căci încrâncenarea cu care almohazii vor hărţui filosofia şi pe filosofi a împiedicat multiplicarea şi difuzarea lor. În schimb, savanţii rabini din Spania creştină şi din Provence le vor aduna, le vor oferi versiuni în ebraică, ba chiar copii ale originalului arab în caractere ebraice. Cât

despre averroismul latin, originile sale urcă la traducerile latine ale comentariilor lui Averroes la Aristotel, stabilite de Michel Scot, probabil în timpul călătoriei sale la Palermo (1228 – 1235), în calitate de astrolog al curţii împăratului Frederic II Hohenstaufen.

3. Odată amintite pe scurt aceste indicaţii sumare, să spunem că este cu atât mai dificil să-l tratăm pe Averroes în câteva rânduri cu cât se pare că preocuparea dominantă a fiecărui istoric a fost adesea aceea de a arăta că Averroes aparţinea taberei lui, în marea dezbatere care pune în discuţie raporturile filosofiei cu religia. Renan face din el un liber cugetător avant la lettre; ca reacţie, lucrări mai mult sau mai puţin recente tind să îl arate ca un apologet al Qorânului, ba chiar ca un teolog, cel mai adesea fără a încerca să se explice înţelesul precis al acestui ultim termen. Or, nu se va repeta niciodată îndeajuns faptul că anumite probleme care au preocupat creştinătatea (după ce au apărut datorită traducerilor din arabă în latină) nu au în mod obligatoriu aceeaşi formă şi nici echivalentul lor exact în Islam. Înainte de toate trebuie să se precizeze care termen arab a fost tradus, în cazul de faţă, prin cel de teolog, fără a uita nicicând faptul că situaţia filosofului-teolog în Islam cunoaşte în acelaşi timp facilităţi şi dificultăţi diferite de cele pe care le întâlneşte „omologul” său în creştinism.

De fapt, demersul lui Averroes este determinat printr-o riguroasă clasificare a spiritelor. Este suficient să facem trimitere la începutul prezentului studiu, pentru a constata că Averroes nu este primul în Islam care afirmă că textul Cărţii divine revelate de Profet conţine o literă exoterică (*zâhir*) şi unul sau mai multe sensuri esoterice (*bâtin*). Ca toţi esoteriştii, Averroes are convingerea fermă că s-ar provoca cele mai dăunătoare catastrofe psihologice şi sociale dacă s-ar dezvălui în mod necugetat neştiutorilor şi mediocrilor sensul esoteric al prescripţiilor şi al învăţăturilor religiei. Cu toată această rezervă, el ştie că este vorba întotdeauna de un acelaşi adevăr ce se prezintă

unor planuri de interpretare şi de înţelegere diferite. Era deci abuziv să i se atribuie lui Averroes ideea că pot exista două adevăruri contradictorii; faimoasa doctrină a „dublului adevăr” a fost de fapt opera averroismului politic latin.

Pentru a confunda această doctrină cu esoterismul lui Averroes, ar trebui să se ignore total caracteristicile acestei operaţii mentale numită *ta wâl*, adică această exegeză spirituală pe care am considerat-o aici la început ca fiind una din sursele meditaţiei filosofice în Islam (I, 1). Adevărul esoteric şi adevărul exoteric nu constituie nicidecum două adevăruri contradictorii. Mai exact spus, nu putem studia şi aprecia *ta wâl-ul* practicat de Averroes fără să cunoaştem felul în care el a fost aplicat altundeva, la un Avicenna, la un Sohravardī, în sufism şi in shă ism, şi prin excelenţă în ismaelism. Există, cu certitudine, ceva comun de cele două părţi dar, de asemenea, şi diferenţe fundamentale în ceea ce priveşte aplicarea *ta wâl-xAui*, tocmai acele diferenţe care fac ca situaţia filosofului Averroes şi a averoismului în Occident să nu fie cea a esoterismului din Islamul oriental.

4. Comparaţia tehnică şi detaliată a acestei situaţii rămâne o sarcină de viitor. În esenţă, ea ar trebui să scoată în evidenţă nu numai caracteristicile ci şi consecinţele cosmologiei lui Averroes, având în vedere că această cosmologie ajunge să distrugă a doua ierarhie a angelologiei avicenniene, cea a *Angeli* sau *Animae caelestes*. Într-adevăr, această lume a *Animae caelestes*, *Malakutul*, era, aşa cum insistă aici întreaga tradiţie a *Ishraq-ului*, lumea Imaginilor autonome percepute prin Imaginaţia activă. Este lumea prin care sunt autentificate viziunile profeţilor şi ale misticilor, la fel ca şi semnificaţia învierii şi pluralitatea sensurilor Revelaţiei ce simbolizează unele cu celelalte. Odată cu dispariţia acestei lumi intermediare, ce se va întâmpla oare cu noua naştere a sufletului, eveniment care este legat, îndeosebi în gnoza ismaeliană, de înaintarea sufletului în noaptea

simbolurilor? Poate să degenereze *la wâl-ul* într-o tehnică pură? în orice caz, nu trebuie să ne interogăm asupra „raţionalismului" lui Averroes presupunând în cazul său datele care au fost specifice conflictelor interne ale gândirii creştine. Trebuie ca problema să fie situată doar în acel context care îi conferă sensul său adevărat.

Pentru că demersul său este acela de a restaura o cosmologie care să fie în spiritul autentic al lui Aristotel, Averroes reproşează lui Avicenna schema sa triadică, care interpune *Anima caelestis* între Inteligenţa pură separată şi orbita celestă (cf. *supra* V, 4). Motorul fiecărei orbite este o virtute, o energie finită, care dobândeşte o putere infinită prin dorinţa care o mişcă spre o fiinţă care nu este niciun corp, nicio putere subzistând într-un corp, ci o Inteligenţă separată (imaterială), care mişcă această dorinţă fiindu-i cauza finală. Numai prin omonimie, prin pură metaforă, consideră Averroes, se poate da numele de *suflet* acestei energii motrice, acestei dorinţe care este un act de intelecţie pură. Ceea ce motivează această critică averroistă este adoptarea unei atitudini fundamentale împotriva emanaţionismului avicennian, împotriva ideii unei procesiuni succesive a Inteligenţelor pornind de la Unul. Căci, mai există încă un ceva, un rest, care înrudeşte ideea de emanaţie cu cea de creaţie. Or, această idee de creaţie este de neconceput pentru un peripatetician riguros; pentru el nu există cauză creatoare.

5. Dacă există o ierarhie în cosmologie, aceasta se datorează faptului că motorul fiecărei orbite doreşte nu numai Inteligenţa particulară a Cerului său ci doreşte şi pe Inteligenţa supremă. Aceasta poate atunci să fie numită cauză a sa, dar nu ca şi cauză emanatoare, ci în sensul în care „ceea ce trebuie înţeles" este cauza „celui care îl înţelege", adică în sensul de cauză finală. Aşa cum orice substanţă inteligentă şi inteligibilă poate, în acest sens, să fie cauza mai multor fiinţe, de vreme ce fiecare dintre aceste fiinţe o cunoaşte în felul său propriu, tot la fel poate şi cazul lui *Primun movens*, de vreme ce, din Cer în Cer,

motorul fiecărei orbite îl înţelege diferit, adică în maniera sa proprie. Astfel, nu există deci nici creaţie, nici procesiune succesivă; există simultaneitate într-un început etern.

Principiul riguros *Ex Uno non fit nisi Unum*, care regizează schema neoplatonicianã a lui Avicenna, este de acum depăşit, inutil şi abolit (el fusese slăbit, pe de altă parte, de către metafizica luminii a lui Sohravardī, dar folosit în acelaşi sens de Nasâr Tûsî). Corelativ, Averroes respinge ideea avicenniană despre Inteligenţa agentă ca *Dator formarum*. Formele nu sunt realităţi ideale extrinseci materiei lor. Nu agentul este cel care le înserează acesteia ci materia are în ea însăşi, în potenţă, nenumăratele sale forme; acestea îi sunt inerente (această poziţie se situează de această dată la polul opus faţă de cea a lui Sohravardī).

6. Acum, o dată abolită noţiunea de *Anima caelestis*, ce se va întâmpla oare cu principiul care stătea la baza antropologiei avicenniene: omologia între *Anima caelestis* şi *anima humanal* Omologia între raportul sufletului uman cu Inteligenţa angelică activă şi raportul fiecărei *Anima caelestis* cu Inteligenţa spre care o mişcă dorinţa sa? Cum ar fi încă posibilă călătoria mistică spre Orient în compania lui Hayy ibn Yaqzân? Trebuie şi în acest caz să urcăm până la opţiunile decisive. Averroes menţine, în acord cu Alexandru din Aphrodisia, ideea unei Inteligenţe separate, dar refuză, contrar acestuia, ideea că inteligenţa umană în potenţă ar fi o simplă dispoziţie legată complexului organic. De aceea, averroismul şi alexandrismul vor partaja spiritele în Occident, ca şi cum primul reprezenta o idee religioasă, pe când cel de-al doilea necredinţa. Pentru prima dintre cele două teze, Averroes va fi copleşit cu injurii (el, peripateticianul!) de către antiplatonicienii Renaşterii (Georges Valla, Pomponazzi). Dar, în definitiv, nu prelungeau ei oare, de fapt, refuzul lui Duns Scot, ce respingea ideea că Inteligenţa agentă ar fi o substanţă separată, divină şi nemuritoare, care se poate împreună cu noi prin Imaginaţie şi, în general, refuzul ce era deja

instalat împotriva avicennismului latin şi a ideii sale despre Inteligenţa agentă?

Pe de altă parte, această inteligenţă umană în potenţă, a cărei independenţă faţă de complexul organic este afirmată împotriva lui Alexandru din Aphrodisia, nu este, datorită acestui lucru, cea a individului personal. Acestuia, ca atare, nu-i rămâne decât o dispoziţie de a recepta inteligibilele, şi această dispoziţie va dispărea odată cu existenţa trupului. În vreme ce Mollā Sadrā Shârâzi, de exemplu, avicennian *ishraqî*, demonstrează cu tărie că principiul individuaţiei este în formă, Averroes acceptă ca materia să fie principiul de individualie. Din acel moment, individualul se identifică cu coruptibilul, iar nemurirea nu poate fi decât generică. Tot ce se poate spune este că eternitatea există în individ, dar ceea ce este „eternizabil” în el aparţine în totalitate doar Inteligenţei agente nu şi individului.

Se ştie cât de mult au meditat fiecare gnostic şi mistic al Islamului la versetul qorânic 7, 139 (7, 143 – ed. rom.), în care Moise îi cere lui Dumnezeu să i se arate, şi el primeşte acest răspuns:

„Tu nu Mă vei putea vedea, dar priveşte la Munte şi de va rămâne el neclintit, atunci Mă vei vedea! Şi când s-a arătat Domnul său Muntelui, acesta s-a prefăcut în pulbere, iar Moise s-a prăbuşit trăsnit”.

Nimic mai semnificativ decât la wz7-ul averroist al acestui verset, aşa cum îl evidenţiază Moise din Narbonna (comentând versiunea ebraică a tratatului despre posibilitatea de uniune cu Inteligenţa agentă). Intelectul hylic al omului nu are, *ab initio*, posibilitatea de a percepe Inteligenţa agentă. El trebuie să devină intelect în act, căci numai atunci „tu mă vei vedea”. Dar în această uniune nu există în cele din urmă decât Inteligenţa agentă care se percepe pe ea însăşi particularizându-se momentan într-un suflet uman, aşa cum lumina se particularizează într-un corp. Această uniune marchează ştergerea intelectului pasiv (precum muntele lui Moise); dar ea nu este gajul şi

garanţia supravieţuirii individuale. Situaţie ce ne plasează foarte departe de avicennism, unde garanţia inalienabilă a individualităţii spirituale se află tocmai în această conştiinţă de sine pe care ea reuşeşte să o atingă prin uniunea sa cu Inteligenţa agentă.

Tranziţie

1. În vreme ce avicennismul, în Occident pentru o scurtă durată, în Iran până în zilele noastre, tindea să se fructifice în viaţa mistică, averroismul latin sfârşea în averroismul politic al lui Jean de Jandun şi Marsilio de Padova (secolul al XIV-lea). Din acest punct de vedere, numele lui Avicenna şi Averroes ar putea fi luate ca simbolurile destinelor spirituale corespunzătoare la care ajungeau Orientul şi Occidentul, fără ca divergenţa dintre ele să fie imputabilă numai averroismului.

S-a văzut cum Abû 1-Barakât Baghdâdi (*supra* V, 6) ducea la limită gnoseologia avicenniană, recunoscând pentru fiecare individ, sau cel puţin pentru indivizii ce compun o aceeaşi familie spirituală, o Inteligenţă agentă distinctă, care este o entitate spirituală „separată”. Soluţiile date la problema Inteligenţei agente, aşa cum am evidenţiat deja, sunt profund semnificative. Atunci când sfântul Thoma d’Aquino, de exemplu, acordă fiecărui individ un intelect agent, dar fără ca acest intelect să fie o entitate spirituală „separată”, el face odată cu aceasta să se întrerupă relaţia imediată a individului cu lumea divină, aşa cum era ea fondată prin doctrina avicenniană despre Inteligenţa agentă, aceasta fiind identificată cu Sfântul Duh sau Îngerul Revelaţiei. Odată 288

Întreruptă această relaţie care, fără niciun intermediar terestru, stabilea autonomia individualităţii spirituale, autoritatea Bisericii se substituie normei personale a lui Hayy ibn Yaqzân. În loc ca norma religioasă, ca iniţiere esenţialmente individuală, să însemne libertate, se ajunge ca odată ce ea este socializată să devină chiar cea împotriva căreia se vor ridica insurecţiile spiritului şi ale sufletului. Se va ajunge la

situaţia în care această normă, odată socializată, să înceteze de a mai fi religioasă, să vireze de la monoteism la monism, de la ideea întrupării divine la cea a întrupării sociale. Aşadar, în special aici trebuie să fim atenţi la diferenţe.

Dacă trebuie să insistăm asupra faptului că religia islamică este lipsită de organele unui Magisteriu dogmatic, facem aceasta deoarece se observă că ea nu poate lăsa moştenire unei societăţi laicizate care îi va succede nici ideea acestui Magisteriu şi nicio concretizare a sa, aşa cum se întâmplă acolo unde, pentru o „ortodoxie" laicizată, „deviaţionismul" se substituie „ereziei". În creştinism, filosofia a fost cea care a dus lupta împotriva Magisteriului, care a pregătit cu grijă armele care s-au întors mai apoi împotriva sa. În schimb, în niciun caz ceva în genul unui averroism politic nu îi putea conduce pe spiritualii Islamului la eliberarea de o ortodoxie oprimantă, de literalismul legalitar al *sharī'at-ei*, ci doar această cale a taW/-ului, căruia ar trebui să-i analizăm toate implicaţiile în esoterismul islamic în general pentru a-i găsi corespondenţe în Occident.

2. Citându-se aceste cuvinte ale lui Averroes:

„O, oameni! eu nu spun că această ştiinţă pe care voi o numiţi ştiinţă divină ar fi falsă, ci spun că eu, în ce mă priveşte, sunt cunoscător al ştiinţei umane", s-a putut afirma că aici se află însăşi esenţa gândirii sale şi că „de aici a ieşit umanitatea nouă care înfloreşte în Renaştere" (Quadri). S-ar putea. În acest caz, ar fi tot atât de adevărat să spunem că ceva s-a sfârşit odată cu Averroes, un ceva care nu mai putea să trăiască în Islam, dar care trebuia să orienteze gândirea europeană, adică acest averroism latin care recapitulează tot ceea ce s-a desemnat cândva sub numele de „arabism" (acest termen a căpătat în zilele noastre o cu totul altă semnificaţie). În schimb, dacă în Islamul occidental cariera peripatetismului averroist se terminase, meditaţia filosofică avea încă o lungă carieră în faţa ei în Orient, în special în Iran. Aici, dacă efortul

speculativ care a continuat până în zilele noastre, *hikmat ilâhâya* (*philosophia divina*), merită mai degrabă, aşa cum am mai amintit, numele de teosofie, atât din punct de vedere etimologic cât şi conceptual, aceasta se datorează faptului că s-a ignorat laicizarea metafizică care conduce la separarea teologiei de filosofie. Această separare a fost realizată în Occident chiar de către scolastică. Pe de altă parte, aşa cum am putut constata pe larg în aceste pagini, concepţia fundamentală care prevalează la filosofii noştri este mai puţin o concepţie etică, decurgând dintr-o normă socială, cât mai ales este ideea unei perfecţiuni spirituale, a unei TeÀeuoorc; pe aceasta individul uman nu o poate atinge urmând sensul *orizontal* al faptului politic şi social ci urmând sensul *vertical* care îl leagă la ierarhiile transcendente, garanţii supreme ale destinului său personal. Din acest motiv, „regimul solitarului”, inspirat lui Ibn Bâjja de Fârâbî, rămâne foarte departe de averroismul politic latin.

3. Oprindu-se la moartea lui Averroes, prima parte a acestui studiu nu este în sincronicitate cu diviziunile adoptate în general pentru istoria filosofiei occidentale, în care secolul al XV-lea este considerat ca o „cotitură decisivă”. Dar această periodizare familiară Occidentului nu poate fi transpusă în calendarul erei islamice. Starea lucrurilor, aşa cum o lăsăm la sfârşitul secolului al VI/XII-lea, este marcată pe de o parte în Islamul occidental de moartea lui Averroes (595/1198), pe de altă parte, în Orient, de cea a lui Sohravardī (587/1191). Dar deja, în acest moment, Ibn Arabi a intrat în scenă, şi influenţa operei sale colosale va fi decisivă. De aceea, ultimul deceniu al secolului al XII-lea ne arată naşterea unei linii de demarcaţie, pe marginile căreia se vor dezvolta, în Occidentul creştin, alexandrismul şi averroismul politic iar în Orientul islamic, în special în Iran, teosofia Luminii a lui Sohravardī, a cărui infhienţă, conjugându-se cu cea a lui Ibn Arabi, se perpetuează până în zilele noastre. Nu regăsim aici nimic din ceea ce ne-ar putea duce cu gândul

la ceva în felul tomismului, indiferent dacă-l considerăm pe acesta un triumf sau un eşec.

În măsura în care poate fi adevărată tipologizarea opoziţiei dintre Ghazâlî şi Averroes ca opoziţia între filosofia inimii şi filosofia speculativă pură (ţinând seama de faptul că echivalentul cuvântului arab *aql* nu este *ratio*, ci *intellectus*, *Noûs*), această opoziţie nu putea, oricum, să fie depăşită decât de ceva care nu ar renunţa nici la filosofie, nici la experienţa spirituală a sufismului. Aşa cum am văzut, acest ceva a fost, în esenţa sa, doctrina lui Sohravardī. Nu spunem însă că el a vrut să depăşească conflictul Ghazâlî-Avicenna, Ghazâlî-Averroes. Numai în ochii unui occidental acest conflict poate să apară la fel de decisiv precum conflictul Kant-Aristotel; Sohravardī, ca şi gânditorii iranieni, se situează dincolo de un astfel de conflict. Şi am arătat deja cât este de remarcabil faptul că împreunând numele lui Platon şi Zarathustra, el devansase cu trei secole proiectul marelui filosof bizantin Genistos Plethon.

4. S-a făcut aluzie mai sus la prezenţa lui Ibn Arabi asistând la aducerea rămăşiţelor pământeşti ale lui Averroes la Córdoba. Amintirea pe care a păstrat-o despre acest eveniment este sfâşietoare. Pe o parte a animalului de povară se încărcase sicriul, iar pe cealaltă, cărţile lui Averroes. „Un pachet de cărţi echilibrând un cadavru!” Pentru a înţelege sensul vieţii speculative şi ştiinţifice a Orientului islamic tradiţional trebuie să avem prezentă în minte această imagine, inversându-i însă semnificaţia care devine astfel simbol al căutării şi al opţiunii sale: „o ştiinţă divină” care triumfă asupra morţii.

Este deplorabil faptul că filosofia islamică a fost atât de mult timp absentă din istoriile noastre generale ale filosofiei, sau că ea nu a fost luată cel mai adesea în considerare decât din unghiul a ceea ce a fost cunoscut de către scolasticii noştri latini. Aşa cum am anunţat la început, ne mai rămâne, pentru a încheia prezentul studiu, să tratăm două perioade: una va conduce, prin „metafizica

sufismului”, de la Ibn Arabi până la Renaşterea safavidă din Iran; cealaltă, de la această Renaştere până în zilele noastre. Vom ajunge să ne punem această întrebare: care este, în lumea islamică, viitorul metafizicii tradiţionale? Şi, în consecinţă, care este sensul său pentru lumea în ansamblu?

Tipul de filosofie profetică schiţată la începutul lucrării noastre ne-a prezentat semnificaţia care trebuie atribuită faptului că în Islamul shâit, şi nu în altă parte, se produce marea dezvoltare noetică ce se prelungeşte în Iran începând de la perioada safavidă. A o interoga asupra viitorului său înseamnă mai întâi a o interoga în calitate de martor. Şi pe acest martor istoriile noastre ale filosofiei nu l-au chemat niciodată până acum să dea mărturie. El ar vrea să ne explice de ce situaţia care se contura în Occident începând cu secolul al XIII-lea nu s-a produs şi în cazul său, din moment ce este şi el, aşa cum îl slăvim, un fiu al Bibliei şi al înţelepciunii greceşti. Oare o ştiinţă capabilă să cucerească într-un mod nelimitat lumea exterioară – dar implicând în schimb criza întregii filosofii, dispariţia persoanei şi acceptarea neantului – va cântări mai greu, în faţa acestui martor, decât un „pachet de cărţi echilibrând un cadavru”?

Partea a doua

DE LA MOARTEA LUI AVERROES PÂNĂ ÎN ZILELE NOASTRE

PERSPECTIVĂ GENERALĂ

Poate părea paradoxal faptul că adunăm opt secole de filosofie (din secolul al XIII-lea până în secolul al XX-lea) într-o perioadă unică. Dar acest paradox nu face decât să evidenţieze dificultatea care există în stabilirea unei periodizări a filosofiei islamice concordante cu cea cu care ne-a obişnuit istoria filosofiei. Să remarcăm mai întâi de toate că, dacă ne exprimăm potrivit calendarului islamic, acest interval se întinde din secolul al VII-lea al hegirei până la sfârşitul secolului al XIV-lea, şi că sentimentul temporalităţii istorice şi a perioadelor sale nu poate fi în

întregime acelaşi în cazul în care viaţa interioară a gânditorului este axată şi poziţionată în funcţie de era creştină. Schema noastră: Antichitate – Ev Mediu – Perioada modernă – nu-şi poate găsi fundamente care să îi corespundă în timpul erei islamice. Putem, evident, să stabilim concordante calendaristice; ele sunt însă cu totul exterioare, pur pragmatice şi nu vizează contemporaneitatea reală, existenţială. Prima problemă apare deci ca fiind cea a unei periodizări satisfăcătoare.

Averroes moare în 595/1198. Multă vreme s-a considerat că funeraliile sale fuseseră în aceeaşi măsură şi cele ale filosofiei islamice. Era oarecum adevărat, în sensul că odată cu el se încheia acea fază a filosofiei islamice ce a fost desemnată drept „peripatetism arab" Dar era numai parţial just, pentru că se pierdea din vedere faptul că odată cu moartea lui Averroes începea ceva nou, ceva care este simbolizat de numele lui Sohravardī (587/1191) şi Mohyâddân Ibn Arabi (638/1240). Chiar aici se află faptul nou, acest ceva care, în dezvoltarea gândirii islamice, marchează o cotitură decisivă, în sensul că ceea ce-şi face apariţia odată cu Ibn Arabi, şi ale cărui surse urcă până la şcoala din Almería (influenţe shă de şi ismaeliene), va domina universul gândirii islamice până în zilele noastre.

Prin teosofia „orientală" a lui Sohravardī, ca şi prin teosofia mistică a lui Ibn Arabi, ia sfârşit, în Islamul sunnit, confruntarea dintre teologii *Kalâm-ului* şi filosofii elenizanţi. Curentul care ia naştere odată cu Ibn Arabi diferă, în ceea ce priveşte premisele şi implicaţiile sale, atât de teologia *Kalâm-ului* cât şi de filosofia elenizantă; el diferă de ambele tot atât pe cât acestea diferă între ele. Este vorba aici de un tip de gândire, de meditaţie şi de experienţă filosofică a cărui originalitate este întru totul islamică. În schimb acest curent se intersectează, prin multiple aspecte, cu cel al gândirii ismaeliene anterioare, la fel cum se intersectează cu cel al filosofiei *ishraqî* („orientale") a lui Sohravardī şi al filosofiei shă de îmâmite. Curentul apărut din Sohravardī (*Ishraq*) este şi el, raportat

la filosofii elenizanţi logicieni, de o originalitate care a dat naştere acestei maxime curente: *Ishraq-ul* este faţă de filosofie ceea ce este sufismul faţă de *Kalâm*. Acestea sunt, în linii mari, datele pe care se fondează o periodizare internă a filosofiei islamice înainte şi după moartea lui Averroes.

Cu siguranţă, putem propune, şi am făcut-o mai înainte, o periodizare care ar ritma această secvenţă de opt secole, evidenţiindu-i îndeosebi o nouă eră odată cu Renaşterea safavidă şi şcoala din Ispahan, începând cu secolul al XVI-lea. Ea ar fi justificată de faptul că, aşa cum încă de la originile sale iranienii au avut un rol esenţial în dezvoltarea meditaţiei filosofice în Islam, tot la fel se poate spune că odată cu moartea lui Averroes, scena filosofiei islamice se transferă definitiv din Islamul occidental, din Andaluzia, în Islamul oriental, în Iran. Totuşi, această periodizare ar fi şi ea, neîndoielnic, una exterioară, exoterică. Nu există între un Haydar Amolî (secolul al XIV-lea) şi un Mâr Dâmând sau elevii săi (secolul al XVI-lea şi următoarele) diferenţa care poate exista între unul din scolasticii noştri din secolul al XIV-lea şi un gânditor al Renaşterii noastre. Ar trebui mai degrabă să ne gândim la o şcoală din Chartres care s-ar perpetua şi s-ar îmbogăţi până în zilele de faţă. Dar această comparaţie nu este un mod de a „reface” istoria.

Spaţiul de care dispunem aici fiind foarte limitat, ne este teamă că o prea mare fragmentare a perioadelor ne-ar frag296

menta perspectiva generală. Ne va fi imposibil să oferim, pentru fiecare dintre filosofii pe care îi vom aminti, o idee completă despre opera sa; pentru mulţi aceasta ea va fi redusă la o enumerare, şi vor exista, prin forţa împrejurărilor, un anumit număr de absenţi. Aceste lacune sunt cauzate şi de starea cercetărilor noastre. Oare ce sarcină ar fi aceea a unui istoric al filosofiei germane, dacă, de la Kant la Heidegger, ar trebui să lucreze aproape numai pe operele manuscrise dispersate în biblioteci, sau

pe rare ediţii litografiate, atunci când nu ar trebui să se facă el însuşi editorul operelor respective? Aproximativ aceasta este situaţia istoricului filosofiei islamice şi ceea ce el are de făcut este echivalentul unei vaste biblioteci.

Mai precizăm încă faptul că, nu doar datorită motivului mai sus-amintit, ci prin fidelitate faţă de conceptul însuşi de „filosofie islamică”, nu va fi vorba aici decât despre filosofia tradiţională. Toate eforturile care se pot grupa sub calificativul de „modernism” inaugurează şi constituie un capitol aparte. Interesul pe care ele îl prezintă este adesea atenuat, în măsura în care ele rezultă din impactul unor filosofii occidentale, mai mult sau mai puţin bine asimilate de către autorii lor. În schimb, filosofia tradiţională islamică îşi găseşte o prelungire în eforturile celor care, în Occident, într-o măsură sau alta, se inspiră din conceptul de tradiţie şi din normele care o implică. În măsura în care o „tradiţie” nu se transmite în stare vie decât printr-o perpetuă „renaştere”, se observă, în starea actuală a lucrurilor, că renaşterea, chiar şi în Orient, a tradiţiei „orientale” nu va fi dusă la bun sfârşit decât prin eforturile conjugate ale celor care, în Orient şi în Occident, sunt „Orientalii” în sensul adevărat al cuvântului, adică în sens metafizic, aşa cum l-au înţeles *Ishraqâyûn-ii*. Cât despre pseudoesoterismele care abundă în zilele noastre în Occident, ele formează un pandant deplorabil la pseudooccidentalizările gândirii în Orient. Cuvântul „esoterism” înţeles în sensul său etimologic, desemnează, în cele trei ramuri ale comunităţii abrahamice un fenomen care creează între ele o comunitate spirituală, iar filosofilor le revine sarcina de a fi păzitorii, păstrătorii acesteia, chiar şi împotriva forţelor „exoterice” ce construiesc faţada istoriei. La originea lor comună stă „fenomenul Cărţii sfinte”, care implică rangul privilegiat al profeţiei sub toate amplificările pe care i le poate da filosofia.

Tocmai pornind de la acest „fenomen al Cărţii sfinte” pe care ne-am axat mai înainte conceptul de „filosofie

islamică”, vedem cum se constituie familiile spirituale între care vor fi împărţite paginile ce urmează. S-a arătat mai înainte cum clivajul între sunnism şi shă ism era conceput esenţialmente pornind de la „fenomenul Cărţii sfinte”, adică de la revelaţia qorânică, nu doar datorită faptului că, potrivit shăismului, *Qorân-ul* este astăzi, în mâinile noastre, un *Qorân* mutilat, ci şi pentru că adevărul Cărţii sfinte pe care noi o posedăm trebuie să fie căutat în inima profunzimilor sale ascunse, în pluralitatea sensurilor sale esoterice. Cheia profunzimilor sale este doctrina shă ită a Imâmului şi a *walāyat-ei* (harismă iniţiatică a „Prietenilor lui Dumnezeu”) ca aspect esoteric al profeţiei. Din acest punct de vedere, opera filosofică este în mod fundamental hermeneutică.

În linii foarte mari, repartizarea familiilor spirituale, aşa cum este ea propusă aici, îşi are originea în esenţa atitudinii fundamentale care interesează pe filosof. Există atitudinea reprezentanţilor a ceea ce se cheamă *Kalâm* (literal „discurs”), adică a scolasticii islamice. Aşa cum apar ei în ochii unui Mollā Sadrā Shârâzi, de exemplu, aceştia sunt gânditorii pentru care subiectul şi obiectul cunoaşterii se înfruntă faţă în faţă, a căror dialectică prelungeşte la nesfârşit expuneri discursive din care se pare că lipseşte orice presentiment al unei alte atitudinidecât cea teoretică. Aceştia sunt gânditorii care au pus în aplicare, în sprijinul dogmei islamice, resursele dialectice pe care le datorau filosofiei greceşti; ei au trebuit în special să facă faţă unei sarcini apologetice. *Kalâm-vi* sunnit, ash’arit sau mo tazilit, a excelat în această obligaţie. În faţa lor, ei găseau pe filosofii elenizanţi (*falâsifa*), aflaţi pe poziţii mai mult sau mai puţin ambigue. Există, cu siguranţă, şi un *Kalâm* shă it dar, în măsura în care situaţia filosofului în sunnism este diferită fată de cea din shă ism, deoarece datele tradiţionale (*hadâth*) ale shăismului conţin o gnoză care impune şi stimulează meditaţia filosofică, *Kalâm-vi* shă it nu pretinde a se limita ia sine însuşi.

Există conexiuni profunde între speculaţia filosofică, comentariul *Qorăn-uâm* şi problemele juridice. Există, de exemplu, la un gânditor sunnit precum Fakhroddân Râzi, o conexiune între marile sale lucrări de teologie a *Kalâm-ului* şi monumentalul său *Tafsâr* qorânic. Natura acestei conexiuni determină tocmai poziţia teologică şi filosofică cu care un Haydar Amolî şi un Sadră Shârâzi nu s-ar fi putut mulţumi niciodată. Dificultatea se discerne de asemenea în repartizarea canonicilor shă îţi între cele două mari şcoli, *Akhbârâyûn* şi *Osûlâyûn*, căci de fapt premisele lor nu se limitează la dreptul canonic ci ele se îndreaptă spre filosofie. Nu este o întâmplare faptul că atâţia mari teosofi shă îţi, precum Mohsen Fayz şi Qâzi să-ad Qomnî, au fost *Akhbârâyûni*, în măsura în care este evidenţiat şi dorit un alt grad de certitudine decât certitudinea ce rezultă din dialectica *Kalâm-vhxi*, atitudinea teologilor *Kalâm-ului* este încă de pe acum depăşită de cea a metafizicienilor-teosofi.

Între *Kalâm* pe de o parte, şi ceea ce, pe de altă parte, este desemnat ca *hikmat ilâhâya* (metafizică, literal „filosofie divină”, etimologic *theosophia), irfân* (teosofie mistică), *hikmat ishraqâya* (teosofie „orientală”), *hikmat yamânâya* (teosofie „yemenită”, prin interferenţă între cuvântul Yemen şi cuvântul *îmăn*, credinţă), există toată acea distanţă care separă certitudinea cunoaşterii teoretice (*ilm al-yaqân*) de certitudinea cunoaşterii realizate şi trăite în mod personal (*haqq al-yaqâri*). În linii mari, urmând învăţătura lui Mollă Sadră Shârâzi, să mai spunem că parcurgerea acestei distanţe presupune o metamorfoză a subiectului cunoscător. Acesta, conştientizându-şi sărăcia ontologică, adică incapacitatea sa de a-şi fi suficient prin sine însuşi în fiinţă, de a avea prin sine însuşi fiinţă, conştientizează simultan neputinţa sa de a cunoaşte, atâta vreme cât rămâne abandonat sieşi, din moment ce cunoaşterea este forma însăşi a fiinţei. Atâta timp cât există pe de o parte un subiect, un eu, retras în egoitatea sa (*anănâya*) şi, în faţa lui, un obiect, un

tu, o Fiinţă divină retrasă, abstrasă în incognoscibilitatea sa, el nu poate să aibă, oricare ar fi Numele şi Atributele pe care i le conferă, o cunoaştere care să înfăţişeze corect acest obiect.

El nu o poate face corect decât cu condiţia ca acest obiect să nu fie înfruntat dialectic ci revelat subiectului cunoscător de către însuşi acest subiect. Această epifanie substituie *eo ipso* subiectului primitiv Subiectul absolut pe care încerca să-l înţeleagă ca obiect al cunoaşterii sale. Dumnezeu nu este niciodată un obiect; el nu poate fi cunoscut decât prin sine însuşi ca Subiect absolut, eliberat de orice falsă obiectivitate. Subiectul divin este de fapt subiectul activ al întregii cunoaşteri de Dumnezeu. El însuşi este cel care se gândeşte în gândirea pe care intelectul uman o are despre El, pentru că în această gândire se află „Comoara ascunsă" care se revelează sieşi. Aceasta este situaţia oricărui inteligibil (arborele inteligibil, de exemplu, este arborele care se gândeşte el însuşi în forma care îi este actualizată în intelectul uman). Şi această identitate profundă este valabilă atât pentru metafizician cât şi pentru mistic; la fel, frontiera dintre cei doi este indecisă. Ambii experimentează adevărul *hadâth-ului* inspirat: „Eu sunt ochiul prin care el vede, urechea prin care el ascultă", etc.

Aici nu există nimic care să nu fie familiar cititorului lui Ibn Arabi sau al gânditorilor care îi sunt asemănători. Să spunem, pentru a orienta succint pe cititorul occidental care ar aborda pentru prima oară această regiune a gândirii islamice, că ea prezintă anumite analogii cu gândirea teologilor-filosofi care a fost numită, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, „dreapta hegeliană", şi care au intrat, dacă nu într-o uitare totală, cel puţin în „ocultare", şi aceasta din aceleaşi motive, poate, care au făcut pe atâţia cercetători occidentali neatenţi, neştiutori sau nedrepţi faţă de ceea ce reprezintă curentul provocat de Ibn Arabi în Islam. Dispariţia teologiei speculative a „dreptei hegeliene" în Occident, perpetuarea teosofiei lui

Ibn Arabi în Islam – două simptome opuse, ale căror motivaţii respective ar fi de căutat fără îndoială în ceea ce, în definitiv, diferenţiază fenomenul creştin de fenomenul islamic.

Întreaga schemă a teologilor-filosofi ai „dreptei hegeliene" era axată pe dogma niceeană a Treimii. Or, în teosofia islamică, Gândirea în care Subiectul divin, gândindu-se pe sine, se determină ca fiinţă şi ca fiinţă revelată (*Deus revelatus*) nu este nicidecum o „a doua persoană" consubstanţială primei. Distanţată de orice idee de „homousios" (consubstanţialitate), această teosofie urmează calea hristologiei qorânice, ea însăşi modelată pe hristologia lui Arius. Teofania iniţială este prima şi cea mai sublimă dintre creaturi (*Protoktistos*), dar este o creatură, oricare ar fi numele prin care ea este desemnată (*Haqq makhuq*, Dumnezeu creat; *Haqâqat mohammadâya*, Realitate mohammadiană metafizică; *Nur mohammadi*, Lumină mohammadiană*; Aql awwal*, Primă Inteligenţă a Pleromei). Dintr-un alt punct de vedere, se va remarca faptul că ortodoxia orientală, refuzând *filioque*, menţinea echilibrul între funcţia sacerdotală şi funcţia profetică, dar teologii „dreptei hegeliene" nu erau teologi ai ortodoxiei orientale. Totuşi, *mutatis mutandis*, de la echilibrul astfel menţinut se poate discerne o analogie cu echilibrul pe care teosofia shă ită îl menţine în inima conceptului de *Haqâqat mohammadâya*: echilibrul între cele două feţe ale sale, exoteric şi esoteric, adică între cele două aspecte, reprezentate de Legea religioasă revelată de un profet şi Spiritul care îi este hermeneutul, între vocaţia Profetului şi vocaţia Imâmului a cărui *walāyat*-a este „esotericul profeţiei". Fiecare din cei doisprezece Imâmi poate spune, potrivit *hadâth-urilor*, că el este fata lui Dumnezeu revelată omului, teofania; simultan, el este Faţa pe care omul o arată lui Dumnezeu, de vreme ce el este forma credinţei sale. Prin urmare, teofania pune problema fiinţei nu ca infinitiv (a fi), nici ca substantiv (fundul), ci o pune la imperativ (*este*). *Protoktistos-ul*, ca teofanie iniţială, este el

însuşi acest Imperativ primordial şi de aceea teofania este, prin esenţă, creaturală. Din toate acestea rezultă o diferenţă capitală în conceperea „istoriei”.

Se poate face o „filosofie a istoriei” cu dogma întrupării ca eveniment intrând în istorie. Este dificil de făcut însă o filosofie a istoriei cu teofanii ca evenimente vizionare. Ceea ce acestea necesită la modul propriu este o „historiosofie” O filosofie a istoriei poate să fie chiar făţiş agnostică; în cele din urmă ea poate să ia în considerare chiar şi numai o cauzalitate imanentă urzelii evenimentelor percepute la nivelul lumii empirice. Ea realizează atunci secularizarea Spiritului absolut. În schimb, metafizica şi historiosofia nu sunt conciliabile cu nicio formă de agnosticism. Historiosophia presupune o percepţie a evenimentelor la un alt nivel decât cel al lumii empirice (autorii noştri vor spune: la nivelul vizionar al *Malakût-uïui*); ea este esenţialmente în siajul energiilor spirituale şi al universurilor superioare ce-şi imprimă vestigiile în lumea noastră. Datele historiosofiei sunt cele ale unei hieroistorii: periodizare shă ită a ciclului profeţiei şi a ciclului *walāyat-ei* sau al iniţierii spirituale, tipologie a profeţilor la Ibn Arabi, sunt tot atâtea moduri de a tematiza date care nu relevă ceea ce, în Occident, se numeşte „filosofie a istoriei”, ci o historiosofie. Sunt tot atâtea delimitări care se impun oricărei fenomenologii comparative, atunci când este vorba de a plasa gândirea şi gânditorii despre care va fi vorba aici.

Mai trebuie spus că, punând în corespondenţă ceea ce în Occident se numeşte „teologie speculativă” cu ceea ce, în Islam, constituie metafizica teosofică a esoterismului, se face evidentă insuficienţa termenilor noştri de „filosofie” şi „teologie”, cu atât mai grav cu cât se găsesc astfel separate două lucruri care, pentru gânditorii noştri, nu pot fi izolate unul de celălalt. Adevăratul sens al cuvântului „speculativ” nu se înţelege decât raportat la *speculum*; în teologia speculativă inteligenţa îndeplineşte funcţia unei oglinzi care reflectă pe Dumnezeu, o oglindă

în care Dumnezeu se revelează (a specula înseamnă a reflecta, *spekulieren heisst spiegem*, F. von Baader). Din toate acestea avem echivalentul perfect în teosofia islamică: oglinda (*mir'at*), temă fundamentală, este omul interior în care, prin care şi pentru care se produce teofania (*tajallî*, *zohûr*), şi care îi este locul şi forma (*mazhar*). Epifanie, nu întrupare: o imagine se arată în oglindă, nu se întrupează în oglindă. Ideea de oglindă conţine de asemenea ideea de interioritate, de esoteric. Speculativul este esotericul. Şi, de aceea, referitor la compoziţia termenului *hikmat ilahâya*, cel care îi oferă traducerea adecvată este mai degrabă termenul de „teosofie" decât cele de filosofie sau teologie. Această denumire simplă evită orice obiecţie ce pretinde să excludă teosofia din programul filosofiei. Aici, teosoful încearcă să ducă filosofia până la limita sa, în lipsa căreia gânditorii noştri consideră că filosofia nu mai valorează nimic. Exerciţiul filosofic al intelectului *Caql*), aplicarea teologică a tradiţiilor transmise (*naql*) nu-şi găsesc desăvârşirea decât într-un al treilea mod de activitate: *kashi*, descoperire, revelaţie, percepţie intuitivă, vizionară, a ceea ce se revelează în „oglindă".

Nu putem verifica aici aplicarea acestei scheme la toţi aceia dintre gânditorii noştri care sunt „speculativi". Cel puţin schiţa pe care tocmai am încercat-o va sugera filosofului ce epopee mistică a Spiritului reprezintă cursul filosofiei islamice după Sohravardī şi Ibn Arabi, şi îl va ajuta să se orienteze în labirintul indicaţiilor care vor fi aici, prin forţa împrejurărilor, concise şi aluzive. Ceea ce tocmai s-a amintit referitor la epifania divină şi la funcţia epifanică a fiinţei şi a formelor fiinţei, se poate verifica atât în teosofia shă ită, imâmită sau ismaeliană, cât şi în metafizica sufismului. Există totuşi câteva diferenţe.

Prima ţine de faptul că, în virtutea repartizării aritmetice, majoritatea sufismului este localizată în sunnismul majoritar. Totuşi, chiar şi aici, sufismul este privit de către teosofii shă îţi ca fiind, *volens nolens*,

reprezentantul gândirii şi al spiritualităţii născute din învăţătura sfinţilor Imâmi. Este ceea ce Haydar Amolî va încerca să ne dovedească cu tărie. Cercetătorul din zilele noastre nu poate, la rândul său, decât să-şi amintească de ceea ce a fost şcoala din Almería pentru Ibn Arabi. În ochii unui shă it, anumite aspecte ale metafizicii sufismului apar ca fiind cele ale unei imâmologii care nu mai poate sau nu mai îndrăzneşte să-şi pronunţe numele.

În al doilea rând, au existat, evident, o mulţime de sufiţi shă îţi. Cuvântul *tarâqat* înseamnă „cale" şi este numele care se dă congregaţiilor sufite ca şi „materializări" ale căii. Au existat şi există încă, foarte vii, *tarâqat-e* sufite shă de Dar au fost şi mai sunt încă nenumăraţi teosofi shă îţi care vorbesc aceeaşi limbă ca şi sufiţii, dar nu acceptă să fie confundaţi cu ei şi nu au aparţinut niciodată vreunei *tarâqat* constituite. Primul motiv, aşa cum am spus mai înainte, este acela că credinciosul shă it, spre deosebire de cel sunnit, se găseşte angajat pe calea spirituală sau mistică prin chiar faptul că primeşte învăţătura esoterică a Imâmilor. Un al doilea motiv este acela că un anumit sufism a putut, printr-un fel de agnosticism pios (există aşa ceva), să dispreţuiască cunoaşterea. Mollā Sadrā însuşi a trebuit să scrie o carte împotriva lor; acesta a fost unul dintre simptomele crizei sufismului în Iran în timpul perioadei safavide. Rezultă de aici că noţiunea de *tasawwof* sau sufism nu acoperă totalitatea fenomenului mistic (mistic speculativ şi mistic experimental) în Islam, aşa cum noi îl gândim în mod obişnuit în Occident. De unde şi folosirea curentă a termenilor de *irfan* şi *orafā*, preferaţi chiar şi în zilele noastre în Iran.

Decurgând din această sumară prezentare generală, ordinea pe care ne-o propunem să o urmăm în expunerea nu mai puţin sumară oferită aici, se va prezenta sub trei mari capitole.

În primul rând, gândirea sunnită, grupând pe toţi gânditorii care urmează tradiţia *falâsifa* precum şi pe

scolasticii *Kalâm-ulvi* şi adversarii lor.

În al doilea rând, metafizica sufismului, adică metafizica „speculativă” amintită mai sus, care nu constă în a delibera asupra conceptelor logice abstracte, ci în a pătrunde în lumile şi evenimentele suprasensibile. Găsim aici pe spiritualii sunniţi şi pe spiritualii shă îţi, la fel ca şi pe cei a căror apartenenţă este ambiguă. Acest capitol va forma o vastă articulare cu al treilea.

În al treilea rând, gândirea shă ită, după Nasâroddân Tûsî, atingându-şi culmea cu şcoala din Ispahan în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea; al cărei efort s-a propagat vreme de patru secole şi al cărui exemplu are, în zilele noastre, virtutea unui apel la palingeneză.

I. GÂNDIREA SUNNITA

A. FILOSOFII

1. Abharî

Urmând ordinea cronologică cu totul exterioară, aşa cum o determină data la care filosofii noştri au părăsit această lume, amintim în primul rând pe Athâroddân Mofazzal al-Abharî, mort spre 663/1264, filosof, matematician şi astronom. Se cunosc foarte puţine lucruri despre viaţa sa, pe care o petrecuse probabil în parte la Mossoul şi în parte în Asia Mică. Cărţile sale, nu prea numeroase, au totuşi o mare importanţă, căci ele au servit ca *text-book* şi au fost frecvent comentate. Astfel că avem de la el o *Kitâb* al-*Isâgughi*, care este o adaptare a lucrării *Isagogue* de Porphyrios şi care a fost comentată de Shamsoddân al-Fanârî (834/1470). *Ghidul filosofiei* (*Hidâyat al-hikmat*) în trei părţi (logică, fizică, metafizică) a fost comentat între alţii de Mâr Hosayn Maybodi (în 880/1475). Dar cel mai important dintre toate şi de departe cel mai citit în Iran este comentariul foarte personal redactat de Mollā Sadră Shârâzi. O altă lucrare a lui al-Abharî, *Kashi al-hacă iq* (descoperirea realităţilor metafizice), decelează afinităţile *ishraqî* ale filosofului nostru. Lucrarea este construită într-o ordine care inversează ordinea urmată cel mai adesea; el expune mai

întâi logica, apoi metafizica, pentru a sfârşi cu fizica. Trebuie remarcat că partea escatologică a metafizicii reproduce literalmente anumite pagini ale lui Sohravardī, *shaykh* al-*Ishraq*.

2. Ibn Sa Inn

Odată cu acest filosof spunem un ultim adio Andaluziei. Mohammad ibn ʻAbdil-Haqq Ibn Sa Inn s-a născut la Murcia în 614/1217 – 1218. Este deci parţial contemporan cu Ibn Arabi, născut şi el la Murcia în 560/1165 şi, ca şi acesta, el a emigrat în Orient. Se va stabili mai întâi la Ceuta, în Maroc, apoi va merge să moară la Mekka în 669/1270. Nimic nu lipseşte destinului său de filosof îndrăzneţ şi agitat: nici strălucirea pe care o proiectează asupra memoriei sale ataşamentul unor discipoli şi admiratori fideli, nici umbra duşmăniilor perseverente, a tracasărilor şi persecuţiilor care sunt, în această lume, soarta celor asemănători lui. Atestarea ascendentei sale vizigote îl situează printre cei mai iluştri şi autentici reprezentanţi ai civilizaţiei islamice din Andaluzia.

Vigoarea personalităţii sale se evidenţiază din faptul că învăţătura sa a determinat înflorirea unei şcoli cu tendinţe proprii, cu toate că ea a încorporat elementele comune filosofilor şi misticilor Islamului. Discipolii acestei şcoli erau desemnaţi, după numele maestrului lor, ca *Sab îndyûn-ï*. Pe primul loc între ei figurează Shoshtarî (668/1269) „poet de o spontaneitate verlainiană” (L. Massignon) cre, născut la Cadix, a trăit şi a murit în Maroc. Unul dintre poemele sale ne revelează *isnându-l*, genealogia spirituală pe careşi-o revendicau *Sab îndyûn-ii*. Figurează aici nu doar numele lui Sohravardī împreună cu cel al lui Ibn Arabi ci, revendicând precum Sohravardī ascendenţa spirituală a lui Hermes, şcoala lui Ibn Sa Inn îşi revelează afinităţile cu tendinţele *Ishraqâyûn-ilor* (vezi *infra* III, 3). Trebuie să sperăm că cercetările viitoare ne vor aduce o discretă lumină asupra secretului morţii pe care Ibn Sa Inn a ales-o deliberat. Acesta s-a sinucis la

Mekka, „din dorinţa de a se uni cu Dumnezeu”, se spune. El şi-a deschis venele, lăsându-şi sângele să curgă, şi a murit în 2 Shawwal 669/19 mai 1270, la treizeci de ani deci după moartea, survenită la Damasc (1240), a ilustrului său compatriot din Murcia, Ibn Arabi.

În timpul sejurului său la Ceuta, Ibn Sa Inn a fost însărcinat de suveranul almohad ‘Abdol-Wâhid să răspundă la un chestionar trimis de împăratul Frederic II Hohenstaufen, regele Siciliei. De unde şi titlul dat lucrării: *Discurs asupra întrebărilor siciliene* (al-Masă îl al-siqâlâya). La drept vorbind, aceasta este lucrarea care a conferit până astăzi notorietatea lui Ibn Sa Inn în Occident. Patru întrebări erau puse de împărat, şi anume: despre existenţa lumii *ab aeterno*; despre premisele şi esenţa teologiei; despre Categorii; despre natura şi nemurirea sufletului. La această ultimă problemă se adaugă, sub formă de apendice, o întrebare a împăratului asupra divergenţelor dintre Aristotel şi comentatorul său Alexandru din Aphrodisia. Sensul acestei corespondenţe ar trebui să fie aprofundat plasând-o pe de o parte în contextul operelor lui Ibn Sa Inn şi cel al filosofiei islamice şi, pe de altă parte, în contextul său occidental: curiozităţile nelimitate ale lui Frédéric II în calitatea sa de cercetător, visul său despre o „teologie imperială” axată pe ideea Omului Perfect, ca centru al lumii, *imperator* al cosmosului şi, de asemenea, pe un mesianism care nu-l putea intersecta pe cel al Ioachimiţilor (discipolii lui ioachimo da Fiore) fără să nu fie respins cu violentă.

Dar, pentru contextul lucrărilor lui Ibn Sa Inn, trebuie să aşteptăm încă ediţiile sperate. Principala sa lucrare, *Bodd al-înf* (ceva în genul *Scăparea gnosticului*), împreună cu cheia ei (*Miftân Bodd al – arif*, conservată într-un *unicum*, Eminiye, Brousse) abundă în aprecieri originale şi îndrăzneţe. Portretele pe care el le face lui Fârâbî, Avicenna, Ghazâlî, Averroes sunt, în filosofia islamică, o primă încercare de interpretare psihologică. Toate acestea ar fi trebuit să fie editate de multă vreme

[ed. lui *Bodd al-înf a* apărut la Beirut în 1978]. Filosofii care urmează ne vor reconduce, din Andaluzia, pe pământ iranian.

3. Katibî Qazvânî

Najmoddân Alt Katâbî Qazvânî (675/1276), cunoscut deopotrivă sub forma arabă a poreclei sale, *Katib* (scriitorul, secretarul) şi sub forma persană *Dabârân*, figurează printre filosofii, astronomii şi matematicienii eminenţi ai epocii. El a fost, în filosofie, unul dintre maeştri lui Allâmeh Hillî şi Qotboddân Shârâzi şi el însuşi elev al lui Nasâroddân Tûsî (vezi *infra* III, 1). În 657/1259 el a participat la proiectul de construire a observatorului din Marâgheh, în Azerbaidjan, proiect datorat iniţiativei suveranului mongol Hûlâgû Khân.

El a predat multă vreme la Qazvân. Deoarece era shafă it şi cum acest rit are o afinitate specială cu shăismul, se pare că dovedise o puternică înclinaţie pentru acesta, stimulat şi de admiraţia sa pentru Nasâroddân Tûsî. I se datorează un anumit număr de lucrări asupra ştiinţelor filosofice. Lucrarea sa *Kitâb Hikmat al – ayn*, care cuprinde ansamblul problemelor metafizice şi mistice, a fost comentată de Allâmeh Hillî şi de mulţi alţii. Lucrarea cel mai adesea citată este *Risâlat al-shamsâya*, asupra logicii, *text-book* care a fost obiectul unor comentarii numeroase, între altele şi cele ale lui Să'd Taftazânî şi Qotboddân Râzi.

4. Rashâdoddân Fazlollah

Rashâdoddân Fazlollah s-a născut la Hamadan spre 645/1247 şi a murit în mod tragic la Tabrâz în 718/1318 (executat în urma unor intrigi ale adversarilor săi, la ordinul lui Soltan Abû să-ad, al nouălea Ilkhân din Persia). Geniu universal, el a fost cunoscut până astăzi îndeosebi prin opera sa de istoric eminent. El profesase mai întâi medicina sub domnia suveranului mongol Abâghă Khân (1265 – 1282), apoi devenise istoric al curţii sub Ghâzân Khân (1295 – 1304). La ordinele acestuia, el începe redactarea operei sale istorice monumentale, intitulată

Jâmi al-tawârâkh (*Sinteza cronicilor*). Curând, dimensiunea operei se lărgeşte şi ia proporţiile unei istorii universale, dar lucrarea nu a fost decât incomplet realizată (există manuscrise ale sale cu splendide miniaturi). El dă aici dovadă de aceleaşi cunoştinţe extraordinare care îi aduseseră renumele ca medic, mergând întotdeauna la surse, în căutare de informaţii de primă mână, adunate din preajma unui *bhikshu* când este vorba de India, din studierea scrierilor chinezeşti când este vorba de China. Emul al lui Leonardo da Vinci prin varietatea cercetărilor sale surprinzătoare, el compune o mare lucrare, din păcate negăsită până astăzi, în care tratează meteorologia, arboricultura, apicultura, arhitectura, construcţia de nave (*Kitâb al-ahvă wa l-athâr*).

În afara acestui ansamblu, suficient deja pentru a ilustra activitatea sa creatoare, o întreagă parte a operei sale, rămasă până acum inedită, este cea care interesează în modul cel mai direct pe filosof şi istoria filosofiei. Această parte formează un ansamblu de patru lucrări, tratând filosofia şi teologia mistică, comentarii qorânice etc., plus o culegere de scrisori în care problemele de teologie şi medicină alternează.

În noiembrie, 1969, s-a ţinut la universităţile din Teheran şi Tabrâz un congres al iranologilor pentru a comemora a şase sute cincizecea aniversare a morţii lui Rashâdoddân. Deciziile care au fost luate aici ne permit să sperăm, cu un răgaz rezonabil, în publicarea acestor lucrări inedite.

5. Qotboddân Râzi

Qotboddân Râzi (Mohammad ibn Alt Ja’far), mort în 766/1364, este un filosof al epocii, al cărui nume este îndeobşte binecunoscut. După unii, ascendenţa sa urca la prinţii buyzi din Daylam, după alţii, la marea familie shă ită a Băbûyeh-ilor din Qomm (printre care şi celebrul Shaykh Sadûq). El a fost unul dintre cei mai renumiţi elevi ai lui Allâmeh Hillî. I se atribuie vreo cincisprezece lucrări şi comentarii, dintre care cea mai importantă pentru istoria

avicennismului iranian este *Kitâb al-mohâkamât* (literal: *Cartea citatelor ce trebuie comparate*) în care îşi propune să tranşeze şi să decidă asupra divergenţelor dintre cele două mari comentarii compuse la *Cartea normelor* (*Ishârât*) a lui Avicenna, respectiv cel al lui Fahroddân Râzi şi cel al lui Nasâroddân Tûsî.

Totuşi, elogiile pe care maestrul Allâmeh Hillî le revarsă asupra discipolului său Qotboddân, în diploma personală de licenţă (*ijâzat*) pe care i-o conferă, nu împiedică deloc pe ʻAbdorrazzâq Lâhâjî, elev al lui Mollā Sadrā Shârâzi, autor şi el al unui vast comentariu foarte personal la *Ishârât*, să considere că Qotboddân Râzi nu avea în mod real capacitatea cuvenită pentru a surprinde intenţiile profunde ale lui Nasâroddân Tûsî în meditaţia sa asupra operei avicenniene.

B. TEOLOGII KALÂM-ULUI

1. Fakhroddân Râzi

Numele *Râzi* indică întotdeauna o origine personală sau familială urcând la antica cetate din Ray (Ragha din *Avesta*, Raghes din *Cartea lui Tobit*), la doisprezece kilometri în sudul Teheranului. Născut la Ray în 543/1149, Fakhroddân a fost un mare călător; îl găsim la Khwârezm şi în Transoxiana, unde susţine vii controverse cu mo taziliţii; se stabileşte la Bokhară apoi la Herat, unde deschide o şcoală, apoi la Samarkand, apoi în India, şi în cele din urmă şi în mod definitiv la Herat, unde moare în 606/1209.

Personalitate complexă, Fakhroddân Râzi îşi propune să stăpânească şi să concilieze diferitele curente de gândire din Islam. Însă avea el tăria să facă acest lucru? Sohravardī, *shaykh* al-*Ishraq*, care-l cunoscuse foarte bine în tinereţea sa, nu era sigur. În acelaşi timp ash'arit dar adversar al atomismului şi având o cunoaştere aprofundată a filosofilor elenizanţi (Fârâbî, Avicenna, în plus, sunt prezente în opera sa importante citate din Abul-Barakât Baghdâdi), Fakhroddân Râzi utilizează toate resursele dialecticii lor pentru a-şi edifica vasta sa sinteză

dogmatică. „Reconcilierea filosofiei cu teologia se realizează la el pe planul unui sistem platonizant care derivă în ultimă instanţă din interpretarea lui *Timaios*” (P. Kraus). Pentru a o evalua, trebuie readusă la originea ei întreaga sa metafizică a fiinţei. Pe de o parte, recunoaşterea Logicii ca având pe deplin dreptul de acces la esenţe sau quidditǎţi (ceea ce se poate numi tendinţă platoniciană); pe de altă parte, o ontologie care rămâne pe linia metafizicii esenţei şi care consideră că existenţa se adaugă din exterior esenţelor. Fără îndoială, datorită faptului că quidditatea, „fiind” cutare sau cutare quidditate, este deja înzestrată cu o anume fiinţă, acest act de a fi ar fi suficient să o constituie drept cauză activă a existenţei sale. Dar fiinţa nu este intrinsecă quidditǎţii; de aceea gândirea deosebeşte între esenţă şi existenţă. Totuşi, atunci când apare, quidditatea 310

posedă tot ceea ce îi este suficient pentru a exista. Problema este înţeleasă într-o desăvârşită libertate de spirit faţă de Avicenna. Dar, aşa cum o rezolvă Fakhroddân Râzi, soluţia ar scăpa cu greu criticii unui Mollā Sadrā Shârâzi care va realiza o revoluţie radicală în metafizica fiinţei.

Fakhr Râzi a lăsat o operă considerabilă; cam cincisprezece titluri acoperă *Kalâm-ul*, filosofia, exegeza qorânică, în plus medicina, astrologia, alchimia, fizionomia, mineralogia. Trebuie să ne limităm la a menţiona aici în primul rând comentariul său la lucrarea lui Avicenna *Ishârât* (*Cartea normelor*) şi critica profundă pe care Nâsir Tûsî a făcut-o acestui comentariu. Qotboddân Râzi va încerca apoi, aşa cum am semnalat mai sus, să „arbitreze” între cei doi. În al doilea rând, o „Summă” (*Mohassal*) a doctrinelor filosofilor (*hokamă*) şi a scolasticilor *Kalâm-ului* (*Motakallimun*) vechi şi recenţi; în al treilea rând, o foarte mare lucrare intitulată *Probleme orientale* (*Mabâhith mashriqâya*), dar în care sensul cuvântului „oriental” rămâne imprecis, în orice caz străin de accepţiunea tehnică a *Ishraqâyun-ilor*. Este o summă de

Kalâm în trei cărţi: despre fiinţă şi proprietăţile sale, despre marile categorii ale fiinţei non-necesare, despre Fiinţa Necesară (teologie raţională); în al patrulea rând, o altă Summă (inedită) în patru capitole, scrisă pentru fiul său cel mai mare, Mahmûd; în al cincilea rând, o carte relatând controversele (*monâzarât*) pe care le-a susţinut aproape peste tot, în cursul călătoriilor sale, cu reprezentanţii din aproape toate şcolile; în al şaselea rând, imensul său comentariu qorânic (*Mafâtân al-qhayb*) în opt mari volume inquarto, care, prin mulţimea problemelor şi a cercetărilor, se ridică şi el la dimensiunea unei Summe. Însă nu trebuie să ne mirăm că nu dispunem încă, precum în cazul atâtor alţi gânditori prolifici, de un studiu de ansamblu.

Concilierea încercată de Fakhr Râzi este „poate mai puţin o tentativă în a pune de acord doctrinele […] cât mai ales un efort de a oferi unor spirite diferite un câmp comun de gândire. […]. Este o reconciliere mai puţin între raţiune şi credinţă, cât mai ales între filosof şi credincios” (R. Arnaldez). Există aici? poate uţi excelent program de „filosofie comparată” Dar, pentru această tentativă, Fâkhr Râzi nu dispunea decât de resursele Kn/ß/n-ului, dialectică apologetică, neajungând nicidecum la această metamorfoză a subiectului pe care o produce filosofia speculativă sau esoterică (în sensul tehnic al acestor cuvinte, amintit mai sus în privirea noastră de ansamblu). Atunci când a trebuit să atingă acest nivel, pentru ca problema să fie rezolvată, Fakhr Râzi nu se foloseşte decât de resursele intelectului discursiv, fără să intervină de fapt uniunea transformatoare între intelectul uman şi Inteligenţa agentă ca Duh Sfânt. Un element dintre cele mai semnificative: Fakhr Râzi nu pare nici măcar a bănui conceptul metafizic al Imâmului şi Imâmatului, aşa cum îl profesează filosofii shă îţi. Critica detaliată pe care Sadră Shârâzi i-o va face în această problemă este cu totul exemplară.

Pe scurt, Fakhroddân Râzi este un *Motakallim* tipic,

scolasticul perfect al dialecticii *Kalâm-ului*. El a fost citit mult. Lucrarea sa *Mohassal* a fost studiată de Ibn Taymâya şi de Ibn Khaldun. Ibn Arabi a corespondat cu el. Până şi în Occident, dominicanul spaniol Raymond Martin (secolul al XIII-lea) îl citează în a sa *Pugio fidel*.

2. Ijî

Eminent reprezentant, iranian şi el, al filosofiei şi teologiei *Kalâm-ului*, Adododdân Ijî se născuse spre 700/1300 la Ij, aproape de Shârâz, în Fârs (Persida), într-o epocă în care deja se retrăsese primul val al invaziei mongole. A fost judecător (*qâdi*) şi profesor (*modarris*) la Shârâz; a murit în 756/1355, întemniţat în fortăreaţa din Diraimiyan, pe muntele care domină ţinutul său natal. Dintre influentele din care a rezultat gândirea sa filosofică şi teologică, trebuie notată în primul rând cea a maestrului său, Ahmad ibn Hasan Jârabardi (746/1345) şi opera lui Baydawî (spre 685/1286) care, în afara unui comentariu la *Qorân* rămas clasic, a compus un compendium de *Kalâm* intitulat *Matâli al-anwâr* (*Răsăriturile luminilor*; nici aici nu există, în acest termen, vreo aluzie *ishraqî*). Lucrarea sa esenţială este o Summă de *Kalâm*, *Kitâb* al-*Mawâqif* (*Cartea popasurilor*), cuprinzând şase mari diviziuni (sau „popasuri”): 1) Teoria cunoaşterii; 2) Principiile generale referitoare la ştiinţa fiinţei; 3) Teoria accidentelor, adică a categoriilor, altele decât substanţa; 4) Substanţele, teoria corpurilor simple şi a corpurilor compuse, a Elementelor, a corpurilor celeste; 5) Teoria sufletului, a intelectului şi a Inteligenţelor angelice, Teologia raţională (Esenţă divină, Nume şi Atribute divine, acţiuni divine); 6) Profetologia şi escatologia (împreună cu comentariile, ediţia la *Mawâqif*, apărută la Cairo în 1325 h, formează opt tomuri în patru mari volume inquarto).

Se poate oare afirma că Ijî a construit realmente o „Summă” a *Kalâm-ului*, în sensul cuvântului „Summă”, aşa cum ne-o sugerează atât opera Sfântului Toma d’Aquino cât şi opera unui Mollă Sadră Shârâzi, şi care presupune ideea unui sistem personal în care domină în mod suveran

de la un capăt la celălalt gândurile proprii ale autorului? Poate că niciun *motakallim* nu a posedat această forţă constructivă, nici chiar Fakhroddân Râzi. În pofida acestei rezerve, se va constata că Ijî a compilat o enciclopedie filosofico-teologică a epocii, în domeniul şi sub orizontul *Kalâm-ului* bineînţeles. Nu este greşit dacă afirmăm despre *Kalâm*, aşa cum apare el ca limitat la sine însuşi, că ajunge în epocă la epuizare. Dar este necesar ca două alte consideraţii să nu fie pierdute din vedere: nu trebuie să se reproşeze gânditorilor noştri că înmulţesc comentariile şi glosele. Aşa cum vom mai avea ocazia să o repetăm, acesta este modul în care ei făceau „cercetare" Cramponarea de un text nu era semnul unei incapacităţi de gândire personală, ci mijlocul cel mai direct de a o exprima pe aceasta pe baza unui anumit număr de elemente date. Mai apoi, trebuie luat în considerare faptul că Ijî era contemporan cu un Semnânî, cu care metafizica sufismului atinge o culme; cu un Haydar Amolî, prin care filosofia shâită, în contact cu gândirea lui Ibn Arabi, capătă o nouă dezvoltare. Redus numai la sine, *Kalâm-ul* se împotmoleşte într-o scolastică de *madrasa*. Iată de ce gândirea vie trebuie căutată în alte curente. Metafizicienii shă îţi vor domina deopotrivă *Kalâm-ul*, metafizica filosofilor şi teosofia misticilor. *Kalâm-ul* va putea atunci să-şi urmeze cursul sub forma unei propedeutici fecunde.

Mawâqif-ele lui Ijî au fost comentate de elevii săi, cel mai celebru dintre ei fiind Sa doddân Taftazânî. Însă comentariul clasic al lucrării provine de la un gânditor care nu aparţinea cercului imediat al elevilor, şi anume Mâr Sharâf Gorgânî.

3. Taftazânî

Să doddân Taftazânî, discipol şi comentator al lui Ijî, se născuse în 722/1322 la Taftazân, târg din Khorassan (Iranul de nord-est), şi a murit la Samarkand în 792/1390. A redactat mai multe manuale rămase în folosinţă până în zilele noastre în *madrasale*, între altele celebra *Risâlat al-shamsâya*, comentariu la tratatul de logică compus de

Katibî Qazvânî. Este un ash'arit, dar care se apleacă cu o întreagă libertate de spirit asupra unor probleme explozive, atrăgând în urma sa polemici. Trebuie semnalată în special poziţia pe care o adoptă în grava problemă a liberului arbitru şi a predestinării, discutată cu pasiune în Islam, fără să se fi pus vreodată la îndoială faptul că omul este investit cu o responsabilitate morală şi că este responsabil de sine în faţa lui Dumnezeu. Există participare a omului şi a lui Dumnezeu în actele umane; niciunul dintre aceste acte nu constituie o acţiune monolitică, ci un proces foarte complex. Taftazânî are certitudinea evidentă că Dumnezeu şi omul participă aici nu într-un sens metaforic, ci într-un sens real. Dumnezeu este creatorul actelor umane, în sensul că el dă omului puterea concomitentă de a săvârşi acţiunea pe care a ales-o. În acest punct poate, Taftazânî este mai apropiat de şcoala lui Mâtoridi decât de şcoala ash'antă.

Relaţiile între filosofi nu sunt întotdeauna facile. Taftazânî luase iniţiativa de a-l prezenta pe colegul şi prietenul său, Mâr Sharâf Gorgânî, lui Shân Shojă, la Shârâz în 779/1377. Când Tamerlan (Timur Lenk) a cucerit oraşul, amândoi au fost luaţi la Samarkand. Cei doi prieteni au fost invitaţi să ţină o mare întrecere oratorică, o mare şedinţă de „argumentare" publică, în prezenţa lui Tamerlan. Prietenia lor nu a supravieţuit.

4. Gorgânî

Mâr Sayyed Sharâf Gorgânî, provenit dintr-o familie originară din Astarâbând, s-a născut la Gorgân în 740/1339 (în sud-estul Mării Caspice; *Jorjân*, *Jorjânî* sunt transcrieri corespunzând pronunţiei arabe a cuvintelor persane). A fost una din marile personalităţi ale epocii; fusese elevul lui Qotboddân Râzi şi a fost maestrul lui Jalâloddân Dawwânî. Mare călător, îl găsim în 766/1365 la Herat apoi în Egipt; vizitează Constantinopole (776/1374), se duce la Shârâz unde este numit profesor de către Shân Shojă în 779/1377. S-a amintit mai înainte, în câteva rânduri, migrarea sa forţată la Samarkand şi consecinţele sale. La

moartea lui Tamerlan (1405) se întoarce la Shârâz, unde moare în 816/1413. O existenţă împlinită într-un mod desăvârşit. Acestor călătorii li se adaugă compunerea a aproximativ douăzeci şi cinci de lucrări, care au conferit celebritatea lui Mâr Sharâf, pentru că acestea sunt în principal opere tehnice care, vreme de mai multe secole, au servit ca manuale tinerilor filosofi şi teologi. S-a semnalat mai sus marele său comentariu la *Mawâqif* de Ijî. Nu putem în plus să menţionăm aici decât *Cartea definiţiilor* (*Kitâb alta rifât*); această lucrare, extrem de preţioasă şi astăzi, este embrionul viitorului mare dicţionar al terminologiei tehnice a filosofilor în arabă, demers care, necesitând extragerea de note din mii şi mii de pagini, nu va putea fi întreprins cu adevărat decât mult mai târziu.

Qâzi Nûrollán Shoshtârî, în fervoarea lui shâită, adună în marea sa lucrare (*Majâlis al-mu'minân*, *Adunările credincioşilor*) cel mai mare număr posibil de savanţi adepţi ai cauzei imâmite. Aşa face şi cu Mâr Sharâf Gorgânî, pentru că Sayyed Mohammad Nûrbakhsh (869/1465), eponim al dinastiei (*silsila*) sufite a *Nurbakhshâya*, şi Ibn Abī Jomhûr Ahsâi îl consideră un shă it. Se pare, totuşi, că el a fost sunnit. În schimb, fiul său, Sayyed Shamsoddân, a fost shă it, în vreme ce nepotul său, Mârză Makhdûm era sunnit. După cum vom mai avea ocazia să o repetăm, „disciplina tainei" respectată de shă îţi, din cauza vicisitudinilor vremurilor, face adesea dificil de rezolvat problemele de apartenenţă.

C. ADVERSARII FILOSOFILOR

Ibn Taymâya şi discipolii săi

Filosoful nu poate ignora complet atacurile celor care îi contestă, dintr-un motiv sau altul, legitimitatea cercetării sale; contestarea lor prezintă oarecum o viziune în negativ a istoriei filosofiei. Sub acest aspect, agnosticismul există poate dintotdeauna, diferenţiindu-se doar prin motivele refuzului pe care-l perpetuează. Aceste motive pot să apară într-o situaţie contradictorie unele fată de altele; aceasta nu înseamnă că nu rezultă între ele, în ochii

filosofului, o complicitate tacită. Există agnosticismul modern, născut din multiplele forme ale criticii şi ale pozitivismului, recurgând la psihanaliză, la sociologie, la lingvistică pentru a interzice oricărei filosofeme să anunţe o lume de dincolo reală, pentru că se consideră, o dată pentru totdeauna, că „realul" este exclus din ceea ce tratează metafizica. Dar mai există, de asemenea, agnosticismul credincioşilor pioşi, care refuză problemele puse de filosofi, denunţând ca „raţionalism" orice tentativă de a le cerceta, aceasta chiar şi în cazul în care demersul filosofului se constituie ca o provocare adusă „raţionalismului". Aceşti agnostici pioşi şi-au avut reprezentanţi în toate „comunităţile Cărţii" (*Ahl* al-*Kitâb*), în cele trei ramuri ale tradiţiei abrahamice. Complicitatea „obiectivă" care se stabileşte astfel între diferitele forme de agnosticism ar trebui să fie studiată mai îndeaproape. Metafizicianul nu poate spera să-i convingă nici pe unii nici pe ceilalţi; orice discuţie este sterilă; nu este vorba aici de argument ci de aptitudine. El nu poate decât să depună mărturie despre viziunea lumii care i se impune, pentru că el este organul ei. În acest fel va putea el să asigure *traditio lampadis*.

Ibn Taymâya, născut la Harran (Mesopotamia) în 661/1263, mort în temniţă la Damasc în 728/1328, a fost un teolog handbalit, deci un reprezentant al tendinţei cele mai opuse faţă de cea a filosofilor. Polemist şi certăreţ, el se leagă cu pasiune şi curaj de tot şi de toţi. Lecturându-l, metafizicianul 316

poate afla măcar ceea ce va rămâne pentru totdeauna incomprehensibil pentru nefilosof din efortul său. Şi atunci când un personaj precum Taymâya a provocat prin scrierile sale, câteva secole mai târziu, ceea ce s-a putut numi renaşterea handbalită modernă, adică mişcarea wahhâbită din secolul al XVIII-lea, apoi reforma *salafi* din secolul al XIX-lea, filosoful trebuie să cadă de acord că personajul merită din partea sa o atenţie cu totul specială.

Dintre maeştri săi cei mai celebri se remarcă shaykhul Shamsoddân al-Maqdisî, care a fost marele *qâdi* al handbaliţilor la Damasc, începând cu 663/1265. Opera lui Ibn Taymâya este considerabilă; ea a fost studiată în detaliu de H. Laoust. Nu se pot menţiona aici, din păcate, decât câteva titluri. Există tratatul său împotriva confreriei sufite *Rifă ăya*, la Damasc, scris înaintea plecării sale în Egipt, în 705/1305. În timpul perioadei sale egiptene (705/1305 – 712/1312) compune celebra sa *Respingere a logicienilor* (*Radd* al-*Mantiqâyârî*), care se străduieşte să ruineze logica greacă şi tezele majore ale marilor filosofi, în special Fârâbî, Avicenna, Ibn Sa Inn. Dar lucrarea cea mai importantă şi cea mai caracteristică este *Minhaj* al-*Sunna* (*Calea sunnismului*), redactată între 716/1316 şi 720/1320. Este o polemică metodică, masivă, împotriva lucrării *Minhaj* al-*Karâma* (*Calea harismei*) compusă de Allâmeh Hillî (726/1326), celebrul teolog shă it, elev al lui Nasâroddân Tûsî.

Bineînţeles, shăismul a supravieţuit perfect atacului, la fel de viguros cum filosofia, la rândul ei, supravieţuise atacului lui Ghazâlî. Dar lucrarea prezintă un mare interes pentru înţelegerea contrastului fundamental dintre concepţia sunnită şi concepţia shă ită a Islamului. Instrumentul de comparaţie este totuşi incomplet, căci totul se petrece aici la nivelul *Kalâm-ului*, nu la nivelul metafizicii teosofice a unui Haydar Amolî sau a unui Sadră Shârâzi. Cu toate acestea, se extrag din ea numeroase informaţii asupra şcolilor de gândire, aşa cum autorul le înţelegea şi îi alimentau indignarea. El critică, referindu-se la Avicenna, pe cei care fac din Creator Fiinţa absolută, condiţionată prin însăşi caracterul său absolut; critică, luând cazul lui Ibn Sa Inn, pe cei care concep raportul dintre Fiinţa Necesară şi fiinţa non-necesară, creaturală, în felul unui raport între materie şi formă. Referindu-se la Ibn Arabi, el se leagă de cei care disting între existenţă în act şi simplă realitate pozitivă a esenţelor (împotriva ecceităţilor eterne, *a* vân *thâbita*, la Ibn Arabi). Referindu-

se la Sadroddân Qonyawî, el atacă pe cei care identifică Fiinţa Necesară cu fiinţa absolută şi ca atare necondiţionată, etc.

Dintre discipolii săi, amintim aici doar pe cel mai fidel, handbalitul Ibn Qayyim Jawzâya (751/1350) care a predat şi comentat operele sale, şi l-a urmat de două ori în temniţă. Menţionăm lucrarea sa *Kitâb* al-*Rûh*, *o* mare *Carte a Spiritului*, tratând despre Spiritele (*arwăh*) morţilor şi viilor. Ca şi alte lucrări ale sale (au fost şapte sau opt), ea ar merita mai mult decât o simplă analiză.

D. ENCICLOPEDIŞTII

1. Zakarâvă Qazvânî

Trebuie făcut loc aici celor pe care îi grupăm sub denumirea lărgită de „enciclopedişti", dintre care în special primii doi înfăţişează acelaşi „fenomen al lumii" ca şi filosofii, dar îi aprofundează detaliile şi punctele de vedere pe care aceştia nu le înfăţişaseră în tratatele lor de fizică şi de metafizică, cu toate că mulţi dintre ei, aşa cum am constatat mai sus, fuseseră spirite cu adevărat enciclopedice. Aceste detalii îşi au importanţa lor pentru cercetarea fenomenologică ce se conduce după deviza *sôzeïn la phainomena*, a salva fenomenele, adică a ţine seama de ceea ce fondează fenomenele, aşa cum ele se arată celor la care se arată. Fenomenologul nu se ataşează datelor materiale ca atare; despre aceste date este destul de uşor de spus că sunt „depăşite" (despre datele ştiinţelor moderne va fi şi mai uşor de spus acelaşi lucru peste zece ani). Ceea ce fenomenologul încearcă să descopere este Imaginea primordială, *Imago mundi a priori*, care este organul şi forma de percepţie a acestor fenomene. Interesul pentru autorii noştri rămâne astfel permanent.

Din acest punct de vedere, opera lui Zakarâvă Qazvânî este de o rară generozitate. Născut la Qazvân (la aproape o sută cincisprezece kilometri în vestul Teheranului), elev al lui Athâroddân Abharî, şi mort în 682/1283, autorul nostru a fost un spirit de o curiozitate neostoită, atent la toate fenomenele care se desfăşurau,

întotdeauna în căutare de informaţii noi. Opera sa este dificil de clasat. Este o „cosmografie” înţeleasă în cel mai larg sens etimologic al cuvântului, înglobând, împreună cu cosmosul, toate ştiinţele care tratează despre ceea ce se arată de la lume în lume.

Are două mari lucrări: prima, *Athâr albilând wa akhbăr al-ibd* (ceva în genul *Monumentele şi oamenii*), vastă culegere adunând orice informaţie posibilă despre ceea ce anunţă în titlu: „vestigiile” care dăinuie în ţări, informaţiile care se deţin asupra oamenilor; a doua*, Ajă'ib al-makhlûqât wa-ghară'ib al-wojudat* (*Minunile creaţiei şi ciudăţeniile fiinţelor*, sau mai degrabă: *Creaturile miraculoase şi fiinţele stranii*). Redactat în arabă, există din el traduceri persane. Cel mai bun lucru pe care îl putem face aici în câteva rânduri este de a oferi un foarte scurt rezumat al acestei „cosmografii”.

Lucrarea este împărţită în două mari cărţi, prima tratând despre realităţile din lumile de dincolo, a doua tratând despre realităţile din lumile de aici. Pentru a realiza programul său enciclopedic, Cartea I debutează printr-o lungă expunere de astronomie, tratând despre particularităţile fiecăreia din cele nouă Sfere celeste, şi deschide spre cele două ştiinţe care sunt în strânsă legătură cu astronomia: angelologia, ce tratează despre diferite categorii de îngeri şi Spirite celeste, şi cronologia, care este ştiinţa timpului în esenţa şi în manifestările sale, adică diferitele tipuri de calcule, epoci şi calendare. Cartea a II-a tratează lumea Elementelor: sfera Focului şi a meteorilor; sfera Aerului şi meteorologia generală (ploi, vânturi, furtuni); sfera Apei, conţinând descrierea oceanelor, a mărilor şi a animalelor care le populează; sfera Pământului, expunând geografia generală (cele şapte climate, orografia); apoi mineralogia (metalele, mineralele); botanica şi proprietăţile plantelor; zoologia; antropologia sub toate aspectele sale: esenţa omului şi a sufletului gânditor, etica, embriologia, anatomia şi fiziologia omului, organele de percepţie externe şi interne,

facultăţile intelective, capitol în care se regăseşte teoria intelectelor expusă de filosofi: intelect nativ, intelect *în habitu*, intelect dobândit, intelect în act; rasele şi naţiunile cu tradiţiile lor; actele şi activităţile umane (vezi *infra* III, 8, opera lui Mâr Fendereski); instrumentele ştiinţifice (astrolabul, talismanele); chimia; parfumurile; apărarea împotriva animalelor dăunătoare şi împotriva acţiunilor geniilor şi a demonilor răufăcători; animalele fantastice şi supranaturale.

Este deci o „oglindă" a întregii cunoaşteri a lumii, aşa cum *Imago* imanentă conştiinţei permitea atunci perceperea ei. Mai adăugăm că, alături de manuscrisele epopeii persane (sub tripla sa formă: eroică, romanescă, mistică), manuscrisele operei lui Qazvânî sunt, prin excelenţă, printre cele care au stimulat arta miniaturiştilor, şi aceasta până în epoca qâjară. Şi din acest punct de vedere, ele prezintă pentru filosof extremul interes de a vedea în acţiune Imaginaţia activă.

2. Shamsoddân Mohammad Amolî

Nu se cunosc datele exacte ale naşterii şi morţii acestui gânditor enciclopedic, originar din Amol (provincie din Tabarestan, în sudul Mării Caspice; a nu fi confundat cu Sayyed Haydar Amolî, despre care va fi vorba la pag. 380). Contemporan al lui Ijî, cu care a avut întrevederi şi discuţii, este un om al secolului al VIII/XIV-lea. În plus, ca în cazul multora dintre contemporanii săi ce respectau „disciplina tainei" din shă ism, unele dintre spusele sale au putut fi interpretate ca fiind, când cele ale unui sunnit, când ale unui shă it. În 716/1316, la sfârşitul domniei lui Oljaytu (Soltân Mohammad Klodâbendeh), fratele lui Soltân Mohammad Ghâzân Khân, a fost profesor la *madrasa* din Soltâniyeh, în Azerbaidjan. El a redactat un comentariu la enciclopedia medicală a lui Sharafoddân Ilâqî şi la *Qânûn-vi* medical al lui Avicenna. Dar este cunoscut, în special datorită vastei sale enciclopedii intitulate *Nafã is al-fonûn* (ceva în genul *Ştiinţele preţioase* sau *căutate*).

Ansamblul acestei enciclopedii totalizează descrierea şi istoria analizei a o sută douăzeci şi cinci de ştiinţe (vechea ediţie litografiată forma un volum in-folio de mai mult de cinci sute de pagini; noua ediţie tipografică din Teheran are trei mari volume in8°). Lucrarea se prezintă în două mari părţi: prima tratează despre ştiinţele celor vechi, adică despre ştiinţele clasice provenind de la greci şi care şi-au continuat sau şi-au dezvoltat destinul în Islam. Partea două tratează despre ştiinţele specific islamice, cele care au apărut ca urmare a exigenţelor Islamului. Ne lipseşte spaţiul pentru a oferi aici, ca în cazul lui Zakarivă Qazvânî, un rezumat chiar şi sumar. Un studiu analitic ar răspunde unei necesităţi urgente, fie chiar şi numai pentru a-i compara demersul cu cel al lui Mâr Fendereski, mai tardiv şi infinit mai restrâns şi, mai îndeaproape, cu demersul urmat de Ibn Khaldun.

3. Ibn Khaldûn

Acest eminent gânditor merită să figureze aici printre enciclopedişti, atât prin anvergura spiritului său cât şi prin amploarea operei realizate. El o merită cu atât mai mult cu cât istoricii occidentali i-au făcut un destin extraordinar (bibliografia referitoare la el este considerabilă). Se considerase că, după Averroes, filosofia islamică se pierdea în nisipuri. Din acest deşert nu mai apărea, la aproape două secole mai târziu, decât persoana unică a lui Ibn Khaldûn. Era celebrat ca un precursor care, fiind în dezacord cu tradiţionala cultură islamică, nu fusese, din păcate, urmat de nimeni, mai înainte ca occidentalii să-i descopere meritele. După el, din nou domnea deşertul. Or, dacă istoricii occidentali au fost fascinaţi de ceea ce ei consideră că fiind grandoarea unui precursor, aceasta se întâmplă tocmai în măsura în care gândirea precursorului înceta să mai fie specific islamică. În sfârşit, ei găseau în el ceea ce considerau că este „filosofia”, dar care, din păcate, în ochii filosofilor tradiţionalişti, nu mai era aşa ceva, de vreme ce majoritatea problemelor care figurează în programul filosofilor tradiţionalişti sunt considerate de

occidentalii din zilele noastre ca nedecurgând din filosofie. Pe scurt, neînţelegerea este totală, şi opera lui Ibn Khaldn, graţie aprecierii de care s-a bucurat în Occident, este unul dintre locurile prin excelenţă în care se poate analiza această neînţelegere, în ceea ce priveşte sursele şi consecinţele sale îndepărtate.

Aceste consecinţe merg foarte departe. S-a făcut cu uşurinţă un merit dintr-o anumită „ironie voltaireană" avant la lettre a lui Ibn Khaldûn, şi o întreagă tânără *intelligenţia* a lumii islamice s-a pus la unison. S-a salutat în el pe fondatorul criticii istorice, precursorul sociologiei moderne; agnosticism şi istoricism, pozitivism şi sociologism făcându-şi deja apariţia în Islam mai înainte de a existe cuvintele care să le desemneze. Problema pe care o ridică fenomenul este următoarea: care premise sunt presupuse ca prezente şi care altele trebuie să fie absente, pentru ca filosofia, renunţând la ea însăşi şi la obiectul său, să se reducă la o sociologie a filosofiei? Evul nostru Mediu latin a vorbit de o filosofie *ancilla theologia e*. Cui îi este de folos dacă ea devine *ancilla sociologia e*? Ceea ce s-a considerat ca semnul revărsatului de zori nu era poate decât lăsarea asfinţitului. Şi dacă ecoul operei nu s-a propagat în altă parte în Islam, era poate din cauză că umbra asfinţitului nu se prelungea altundeva. În momentul în care ni se vorbeşte de epuizarea culturii islamice, metafizica sufismului şi cea a shlismului (cu un Semnânî, un Haydar Amolî, un Ibn Abī Jomhûr etc.) cunosc o prodigioasă reînnoire, pregătind înflorirea şcolii din Ispahan. Trebuie să fim atunci atenţi la virtutea stimulatoare a shlismului pentru meditaţia filosofică, la o escatologie fără de care nu există historiosofie. Se va recunoaşte cu dragă inimă, în cazul lui Ibn Khaldûn, o grandoare tragică, dar această grandoare nu este poate acolo unde alţii s-au plâns că au văzut-o.

Ibn Khaldûn se născuse la Tunis în 732/1332; a murit la Cairo în 808/1406. Lucrarea monumentală care i-a conferit reputaţia este reprezentată de *Prolegomenele*

(*Moqaddima*) sale, recent traduse şi în engleză. Autorul le-a compus la vârsta de patruzeci de ani; compromis politic printr-o serie întreagă de experienţe nefericite, el se stabilise cu familia sa în singurătate, în cetatea-fortăreaţă Bânî Salama (în vechiul departament Tiaret, în Algeria). El a mai compus şi o istorie universală (*Kitâb al-ibar*, *Carte tratând despre evenimente ce reprezintă un avertisment, o lecţie*); o autobiografie; un tratat intitulat *Shifă al-'Să* îl (*Vindecarea căutătorului*), unde îşi propune să trateze despre mistică, dar, cu siguranţă, tratatul nu pare să fi fost scris de un mistic.

Prolegomenele se prezintă ca o enciclopedie de cunoştinţe necesare istoricului, pentru ca el să-şi poată realiza sarcina, aşa cum o concepe Ibn Khaldûn. În această problemă, Khaldûn îşi dă seama, pe bună dreptate, de faptul că fondează o ştiinţă nouă şi independentă, o ştiinţă ce se defineşte prin însăşi obiectul său, care este ansamblul civilizaţiei umane (*al – omrân albasharî*) şi al faptelor sociale. În şase mari secţiuni, *Prolegomenele* tratează despre societatea umană (etnologie, antropologie); despre civilizaţiile rurale; despre formele de guvernare şi instituţii; despre societăţile de civilizaţie urbană; despre condiţiile şi faptele economice; despre ştiinţe şi scrieri; pe scurt, despre tot ceea ce noi desemnăm astăzi ca „manifestări culturale".

O asemenea cercetare reprezintă, cu siguranţă, ceva nou, excentric cercetării metafizice care este obiectul filosofiei tradiţionale. A vedea în el un precursor al pozitivismului „modern" nu este poate cel mai bun mijloc de a judeca opera lui Ibn Khaldûn în interiorul culturii islamice, mai exact spus, al filosofiei islamice. A spune că el a conştientizat faptul că civilizaţia de care aparţinea îşi trăia ultimele zile, decurge clar dintr-o profeţie *post eventum*, şi înseamnă să se piardă complet din vedere dezvoltarea pe care trebuia să o cunoască în altă parte, în special în Iran, o civilizaţie islamică, evident diferită şi o filosofie islamică care, ambele, au traversat secolele. Se

socoteşte un merit al lui Ibn Khaldûn faptul că, zguduind edificiul filosofiei speculative, optase pentru „real” Ar trebui însă să se cadă de acord asupra a ceea ce este „realul” şi să se spună ce termen arab se are în vedere pentru a-l semnifica. Căci, dacă de la bun început reducem „realul” doar la dimensiunile pe care le impune agnosticismul, realizăm o limitare a perspectivei. Metafizicianul înţelege şi el, la rândul său, să se bazeze pe „real” Numai că va trebui, aşa cum am amintit la început, să se diferenţieze în mod riguros între historiosofie şi filosofia istoriei. Prima presupune că intervin în această lume energiile divine ale lumilor suprasensibile. A doua se poate fonda pe o cauzalitate ce elimină orice transcendenţă; ea poate fi o laicizare radicală a celei dintâi, şi opera lui Ibn Khaldûn reprezintă o laicizare sau o secularizare tipică. Filosofia shâită a profesat, la rândul său, o historisophie care nu a reţinut până astăzi deloc atenţia istoricilor filosofiei. În schimb, sarcasmele lui Ibn Khaldûn îl arată ca fiind cu totul străin faţă de ceea ce metafizicienii cunosc şi experimentează prin unirea intelectului uman cu Inteligenţa agentă identificată cu Duhul Sfânt. Unei fenomenologii a Sfântului Duh i se substituie o sociologie care, în locul ipostazei transcendente a Sfântului Duh, nu cunoaşte decât o raţiune universală imanentă umanităţii istorice.

În această perspectivă, Ibn Khaldûn a putut să apară unor entuziaşti drept un precursor al lui Karl Marx, în măsura în care diferenţele între generaţii îi apar ca traducând modurile diferite de viaţă economică care sunt în acel moment explicaţia lor. Este oare inutil de reamintit antiteza, de pus întrebarea dacă nu cumva umanitatea nu-şi organizează cumva viaţa socială, economică, politică, în funcţie de apercepţia primă care îi deschide, mai înainte de orice dat empiric, sensul vieţii sale şi al destinului său? La această întrebare au răspuns filosofia şi spiritualitatea islamică şi ea decide axa de orientare a omului. Este semnificativ faptul că în ceea ce priveşte un capitol atât de

decisiv precum alchimia, Ibn Khaldûn trece pe lângă adevărata problemă. El nu a văzut în alchimie decât un „meşteşug”, în timp ce contemporanul său Jaldakī elabora un monument impunător al alchimiei, considerată ca fiind esenţialmente o ştiinţă spirituală a naturii şi a omului.

Pe scurt, după dispariţia lui Averroes, cine era cel care indica Islamului spiritual finalitatea sa autentică: Ibn Arabi sau Ibn Khaldûn? Oare criza radicală din zilele noastre are drept cauză îndepărtată faptul că Ibn Khaldûn nu a fost urmat? Sau, dimpotrivă, ea ţine de faptul că secularizarea modernă, realizând programul lui Ibn Khaldûn, merge mână în mână cu ştergerea a ceea ce a reprezentant şi reprezintă încă un Ibn Arabi? Şi într-un caz şi în celălalt, se ridică în faţa filosofului problema de a şti dacă reducerea „ştiinţelor divine” la „ştiinţe umane” se află în concordanţă cu destinul omului. Nu doar destinul filosofiei islamice este în joc, ci vocaţia însăşi a Islamului în această lume, validitatea mărturiei pe care Islamul o poartă în această lume de paisprezece secole. Grandoarea, tragică fără îndoială, a operei lui Ibn Khaldûn ne apare din faptul că ea conduce conştiinţa la conturarea acestor probleme.

IL METAFIZICA SUFISMULUI

Nu numai că sufismul propune altceva decât o filosofie, dar el a formulat şi critica cea mai vie faţă de filosofie, în măsura în care aceasta se identifică, din perspectiva sa, cu un raţionalism limitativ. Şi totuşi sufismul conţine o întreagă metafizică, pe cât este de adevărat că filosofia şi metafizica nu se identifică una cu cealaltă. După cum anunţa privirea noastră de ansamblu, ceea ce se desemnează aici drept „metafizică a sufismului” corespunde la ceea ce se înţelege în general prin „mistică speculativă” Aşa cum un Meister Eckhart nu ar putea fi absent dintr-o istorie a filosofiei germane, niciun Ibn Arabi nu ar putea fi exclus dintr-o istorie a filosofiei islamice. Ceea ce diferenţiază această metafizică de cea a gânditorilor de mai înainte este, foarte pe scurt spus,

distanţa deja semnalată prin termenii tehnici *ilm al-yaqân* (certitudine rezultând dintr-o cunoaştere teoretică, cunoaştere a proprietăţilor focului, de exemplu) şi *haqq al-yaqân* (certitudine a unui adevăr realizat în mod personal, a fi însăşi focul). Găsim, la metafizicienii sufismului, scheme de universuri extrem de complexe (vezi, de ex., speculaţiile asupra Tronului, care întâlnesc pe cele ale kabbaliştilor evrei), dar nu este vorba niciodată de o cunoaştere teoretică izolată de viaţa spirituală interioară. Din acest punct de vedere, metafizică şi antropologie mistică sunt inseparabile, ele sunt *modi essendi* şi *modi intelligendi*. O mistică speculativă poate fi la fel de bine o mistică a iubirii, la fel cum aceasta poate presupune o întreagă metafizică.

Este adevărat că frontiera este cu atât mai imprecisă cu cât, aşa cum am amintit, *Ishraqâyunii* ocfipă, în raport cu filosofia peripateticienilor, acelaşi *situs* spiritual ca şi sufiţii în raport cu *Kalâm-ul*. Un *Ishraqî* poate fi considerat un sufit în sensul larg al cuvântului; el este, cu siguranţă, mai apropiat de sufiţi decât va fi vreodată de *Motakallimûni* sau de 326

filosofii raţionalişti; totuşi, el nu poate fi considerat pur şi simplu un sufit.

În prezentul capitol, vor figura atât sunniţi cât şi shă îţi, oricare ar fi teza care se adoptă cu privire la originea sufismului. Cu toţii au în comun faptul că practică sufismul; dar, pe parcursul acestor scurte pagini, nu vom încerca în niciun fel o istorie a confreriilor sufite (*tarâqat*); acestea nu vor fi amintite decât ocazional.

În plus, două fapte sunt de evidenţiat aici, pentru că ele ne impun luarea în considerare a faptului că sufismul (*tasawwof*) nu este singurul care acoperă întreaga spiritualitate mistică a Islamului. Există mai întâi cazul *Ishraqâyûn-ilor*, pe care tocmai i-am amintit; ei vor fi găsiţi, începând îndeosebi cu Mollă Sadră, în rândul shă iţilor. Şi există chiar aceşti shă îţi a căror spiritualitate (inferioritatea, esoterismul) are ca sursă învăţătura

transmisă începând cu sfinţii Imâmi, şi care, după epoca safavidă, din motive care nu se pot analiza aici, preferă mai degrabă să folosească termenii de *ʻirfān* şi *orafă* decât cei de *tasawwof* şi *sufâya*. De asemenea, în măsura în care shăismul constituie deja, pentru spiritualul shă it, „congregaţia" (*tarâqat*), fără însă ca acest spiritual să fi intrat „într-o" *tarâqat* (congregaţie), există, în interiorul shăismului, un sufism care nu lasă urme materiale, documente de arhivă.

În sfârşit, trebuie să se evite reprezentarea a ceva în genul unor pereţi etanşi. Din secolul al XIII-lea până în zilele noastre, doctrina lui Ibn Arabi se face simţită atât la sufiţi cât şi la *Ishraqâyiini*, la *hokamă* precum şi la *orafă*.

1. Rûzbehân Baqlî Shârâzi

Importanţa şi rolul acestui foarte mare mistic, rangul său în istoria sufismului iranian, nu încep să apară decât după publicarea recentă a lucrărilor sale. Se născuse la Pasă, târg din regiunea Shârâz, în 522/1128; şi a murit la Shârâz în 606/1209. A fost parţial contemporan cu Ibn Arabi, şi lui i se datorează păstrarea textului unic al unei lucrări a lui Hallâj. Totuşi, pentru a-i defini persoana şi doctrina, nu este suficient să-l situăm între Hallâj şi Ibn Arabi. El se diferenţiază de sufiţii anteriori prin faptul că respinge un ascetism care ar opune iubirea umană şi iubirea divină; el le resimte pe ambele ca fiind două forme ale unei singure şi aceleiaşi iubiri; nu există transfer de la un „obiect" uman la un „obiect" divin, ci metamorfoză, transfigurare a „subiectului". Cartea intitulată *Iasomia credincioşilor iubirii* expune, pe de o parte, sensul profetic al frumuseţii, contemplă pe profetul Islamului ca pe profet al religiei frumuseţii şi, pe de altă parte, se înalţă, împreună cu toate resursele unei inspiraţii platoniciene, la originea preeternă a iubirii, pentru a orchestra marile teme ale Martorului veşnic şi ale Logodnicei veşnice. De unde şi tipologizarea metamorfozei subiectului în cuplul Majnûn şi Layla (Tristan şi Isolda ai epopeii mistice în arabă precum şi în persană). La apogeul iubirii sale,

Majnûn devine „oglinda lui Dumnezeu”. Dumnezeu însuşi este cel care, prin privirea iubitorului, contemplă în iubit propria sa faţă eternă.

La originea acestei doctrine, care marchează afinitatea lui Rûzbehân cu Leon Evreul sau cu *Pedeli d'amore*, există intuiţia metafizică pe care o formulează unul dintre hadâthurile inspirate ce constituie hrana întregului sufism speculativ: „Comoara ascunsă” aspiră să fie cunoscută şi creează lumea, cu scopul de a fi cunoscută şi de a se cunoaşte în creaturi. Spiritul este întemeierea iniţială prin care dăinuie Spiritele sfinte, individualităţi spirituale preeterne ale fiinţelor. Fără îndoială, fiecare atom de fiinţă este un ochi, absorbit în întregime în contemplarea Luminii care i-a dat început. Dar Fiinţa divină resimte atunci gelozia faţă de sine; revelându-se, obiectivându-se sieşi, ea nu mai este întru totul propriul său martor; există un martor independent de ea însăşi, un *altul* decât ea. Şi acesta este primul Văl. În consecinţă, Fiinţa divină caută să se readucă la sine; ea abate acest Spirit de la contemplarea ei şi îşi trimite creatura să se contemple pe sine însăşi. Această viziune a ei înseşi prin sine însăşi este al doilea Văl. Proba, încercarea Vălului reprezintă chiar sensul Creaţiei şi al pogorârii Spiritelor sfinte în această lume. Dominarea încercării constă, pentru mistic, în a-şi descoperi cunoaşterea de sine ca fiind privirea însăşi prin care Dumnezeu se contemplă. Atunci vălul devine oglindă, căci Dumnezeu nu a contemplat niciodată după Creaţie o *altă* lume decât pe sine însuşi. Dar cei care conştientizează că sunt martorii prin care Dumnezeu se atestă sieşi, sunt ochii prin care Dumnezeu priveşte încă lumea. Suntem deja destul de aproape de Ibn Arabi.

La cererea unui prieten, Rûzbehân a redactat, la vârsta de cincizeci şi cinci de ani, jurnalul viselor sale începând din tinereţe. Este un document poate unic în literatura mistică din toate timpurile. Viziuni de arhangheli, de forme celeste, de profeţi, de aurore

învăpăiate, de grădini de trandafiri: întreg acest *diarium spirituale* apare ca o suită de variaţii pe tema ambiguităţii (*iltibâs*) Imaginii umane care, în acelaşi timp „este” şi „nu este”. Întregul sensibil, vizibil, audibil, este ambiguitate, are un dublu sens, de vreme ce el revelează invizibilul, inaudibilul, şi aceasta este chiar funcţia teofanică a frumuseţii creaturilor, fără să fie în contradicţie cu despuierea Esenţei pure (*tanzân*). Gândirea lui Rûzbehân progresează nu printr-o dialectică conceptuală, ci printr-o dialectică de imagini; cărţile sale sunt dificil de tradus, dar de un interes primordial pentru orice metafizică a imaginaţiei. Prin extrema sa emotivitate, el a fost omul „paradoxurilor tulburătoare”, al exceselor (*shathâyat*) proferate de mistici. El le-a cules pe cele mai importante dintre cele ale maeştrilor sufismului, în arabă mai întâi, apoi, la cererea elevilor săi, le-a amplificat în persană: a rezultat o lucrare voluminoasă şi dificilă care este o Summă a sufismului epocii sale.

Linia (*tarâqat*) rûzbehâniană s-a menţinut vreme de mai multe generaţii. Foarte de curând, mausoleul său a fost restaurat într-un mod magnific. Oricine s-a lăsat pătruns de opera lui Rûzbehân va înţelege de ce *Dâwân-ul* ilustrului său compatriot, marele poet Hâfez (791/1289), poate fi citit şi în zilele noastre încă, precum o Biblie mistică, de către sufiţii iranieni.

2. Attâr din Neyshâpour

Rûzbehân era un bărbat din nord-vestul Iranului. Farâdoddân Attâr este din nord-est, un khorassanian. Din păcate, chiar dacă s-a căzut oarecum de acord asupra datei sale de naştere, la Neyhâpour în 513/1120, există o anumită dificultate în a stabili data exactă a plecării sale din această lume. O lungă tradiţie fixează în anul 627/1230 sau 632/1235 data morţii sale, acordându-i astfel o longevitate extraordinară. Hellmut Ritter propunea data de 589/1193. De această dată, poate, perioada este prea scurtă. Nu vom încerca să rezolvăm această problemă aici.

Regretatul H. Ritter, care şi-a dedicat efortul vieţii

sale celui care a fost unul dintre cei mai mari poeţi mistici ai Iranului, observa că opera lui Attâr oferă cazul, destul de rar la un poet oriental, al unei creaţii în care avem posibilitatea de a urmări etapele unei dezvoltări interioare. În linii mari, vom distinge, împreună cu el, trei etape în biografia interioară a lui Attâr: în primul rând, o perioadă de tinereţe în timpul căreia poetul se face în mod treptat maestru în arta povestirii, adunând, la sfârşitul acestei etape, un preţios material; în al doilea rând, o perioadă în timpul căreia se dezvoltă, cu toate mijloacele sale, tehnica anaforei; arta poetului se etalează în lucrări al căror număr şi îndeosebi amploare nu-şi găsesc decât cu dificultate corespondente în literatura universală; în al treilea rând, perioada shă ită a senectuţii. Nu putem, din păcate, să insistăm aici asupra faptului capital al acestei treceri a lui Farâdoddân Attâr la shă ism, şi nici chiar asupra problemei lucrărilor autentice şi a lucrărilor a căror atribuire este îndoielnică (în virtutea unei omonimii cu un Attâr II). Primele sunt uşor de determinat, datorită menţiunii pe care chiar Attâr o face în ultima sa lucrare, *Lisân al-ghayb* (*Limba misterului*): ceva mai mult de cincisprezece. Cele mai importante sunt: *Ilâhî-Nâmeh* (*Cartea divină*), *Mantiq* al-*Tayr* (*Limbajul păsărilor*), *Mosâbat-Nâmeh* (*Cartea încercării*), *Asrâr-Nâmeh* (*Cartea secretelor*), *Oshtor-Nămeh* (*Cartea Cămilei*), etc. După Hakīm Sanā! (mort spre 545/1151), care poate fi privit ca fondatorul epopeii mistice persane, Attâr este, alături de Jâmi (vezi *infra*, pag. 356), reprezentantul cel mai semnificativ Precizăm că această epopee poate forma o istorie continuă; ea poate, de asemenea, să prezinte forma unei rapsodii mistice, în care fie că tema se desface aici în povestiri care o ilustrează, fie că istoriile se succed, legate între ele printr-un fir invizibil, pe care cititorul trebuie să-l descopere el însuşi.

Pentru a oferi o oarecare idee despre aceasta, şi deoarece *Cartea divină* şi *Limbajul păsărilor* (conţinând minunatul episod mistic al lui Sâmorgh) au fost traduse în

franceză, propunem aici o foarte scurtă analiză a lucrării *Mosâbat-Nâmeh*, pentru care, ca şi în cazul tuturor celorlalte, nu există încă o traducere într-o limbă occidentală. Ea este povestirea călătoriei sufletului ce are loc în timpul meditaţiei mistice dintr-o perioadă de retragere. Patruzeci de popasuri corespund celor patruzeci de zile ale acestei retrageri, „călătoria spirituală" fiind mijlocul prin care omul descoperă că este mai mult decât o fiinţă din carne şi sânge, că el poartă în sine universul, sau mai degrabă că este el însuşi universul. Călătorul nu se odihneşte nici noapte, nici zi. Succesiv, pentru a găsi un remediu durerii care răvăşește inima unui exilat, el cere ajutorul celor patru arhangheli ai tetradei; Gabriel, Seraphim, Mihail, Azrael; apoi îngerului care reprezintă pe cei care poartă tronul cosmic (Sfera Sferelor); apoi cerului celor Fixe, apoi „Tabla păstrată" (Sufletul lumii), Calamului (Inteligenţa), paradisului, infernului, cerului, Soarelui şi Lunii, celor patru Elemente, muntelui pe care s-a oprit Arca; apoi mării, mineralelor, plantelor, animalelor sălbatice, păsărilor, peştilor, lui Satan, spiritelor, omului, lui Adam şi celorlalţi şase mari profeţi de până la Mohammad, în sfârşit percepţiei simţurilor, percepţiei intelectului. În cele din urmă ajunge la halta inimii şi a sufletului, unde i se spune:

„În zadar ai parcurs întregul univers, mai înainte de a ancora întru sfârşit la ţărmul mării mele. Ceea ce ai căutat este în tine. Tu însuţi eşti obstacolul care te separă de tine. Aruncă-te în această mare a mea, scufundă-te în ea".

De ce a trebuit el să meargă atât de departe? „Pentru ca să înveţi să cunoşti valoarea mea" Un înţelept îi explică:

„Trebuie să înţelegi: căutarea ta este o căutare a Prietenului divin în cercetarea de sine".

Atunci călătorul înţelege că toate universurile se află în sine însuşi, el cunoaşte în sfârşit misterul sufletului său; până acum el călătorise spre Dumnezeu; de acum înainte el va călători

„În „Dumnezeu. Concluzia întâlneşte nu numai

episodul final al altor epopei, ci, de asemenea, şi concluzia tuturor metafizicienilor mistici (vezi *infra* III, 9, cele „patru călătorii spirituale" la Mollā Sadrā).

În afara marilor sale epopei şi a unei vaste lucrări ce cuprinde biografii de mistici (*Tadhkirat* al-*Awlivă*), Attâr a lăsat o imensă culegere de fragmente, un *Dâwân* de mai multe mii de distihuri în persană. Unele au vehemenţa unei provocări:

„Cel care se face cu stăruinţă apropiatul «Templului Magilor» – De ce confesiune ar fi? Cărui rit s-ar supune?

— Eu sunt dincolo de Bine şi de Rău, dincolo de necredinţă şi religie, dincolo de teorie şi practică – Căci dincolo de toate aceste lucruri, nenumărate sunt încă etapele".

Vedem cum se constituie aici o reţea de imagini active provenind din mazdeismul zoroastrian al Persiei vechi şi decelând o afinitate secretă cu *Ishraq-ùï* lui Sohravardī. Templul Magilor, stareţul şi stăreţia Magilor, fiii magilor, vinul Magilor sunt tot atâtea expresii care desemnează simbolic concepte şi practici ale sufismului.

Desigur, s-a ajuns ca în Occident să existe tendinţa de a se minimaliza importanţa acestui lexic, încât se considerase *a priori* că mazdeismul nu putuse avea nicio influenţă asupra Islamului iranian. Dar cu totul alta era, pe bună dreptate, părerea maeştrilor sufismului iranian. Aceste *ghazaluri* ale lui Attâr cu un simbolism mazdeanizant au fost pertinent comentate de Shaykh Safâoddân Ardabâlî (735/1334), cel pe care dinastia iraniană a Safavizilor îl recunoştea ca strămoşul său. L-am menţionat aici pentru că nu vom mai avea răgazul să revenim asupra lui în cursul acestor pagini, la fel cum nu putem insista asupra comentariilor unui alt shaykh din rândul acestor *orafă* iranieni, Shaykh Azerî Tûsî (mort la Estarây în 866/1461 – 1462).

3. Omar Sohravardī

Cu toate că sunt originari, se pare, din acelaşi oraş, Sohravard (în departamentul Zenjân, în nord-vestul

Iranului), nu trebuie să fie confundaţi Shihâboddân Omar Sohravardī, 332

mare shaykh al sufismului stabilit la Baghdând, şi Shihâboddân Yahia Sohravardī (587/1191), *shaykh* al-*Ishraq*, însufleţitor al filosofiei şi al teosofiei din vechea Persie. Shihâboddân Omar Sohravardī se născuse în 539/1145; a murit la Baghdând în 632/1234 – 1235. Primii săi paşi pe calea mistică au fost călăuziţi de unchiul său patern, Abû 1-Najâb Sohravardī (mort în 563/1167 – 1168); amândoi sunt la originea *tarâqat-ei* sufite *sohravardâya*, care s-a perpetuat până în zilele noastre.

Deşi este prin excelenţă un mare shaykh sufit, Sohravardī este important şi pentru istoria filosofiei, şi aceasta din mai multe motive. El a scris un tratat împotriva filosofiei greceşti, sau, mai precis spus, împotriva „filosofilor elenizanţi", *falâsifa* (lucrare tradusă în persană de Mo inoddân Yazdi în 774/1372 – 1373). Orice studiu prealabil lipsind, şi accesul la manuscrise rămânând dificil, nu-i putem schiţa aici conţinutul. Totuşi, el poate fi conturat prin faptul că unul din capitolele lucrării tratează despre „a doua naştere" şi că, pe de altă parte, excelenta Summă a sufismului pe care Omar Sohravardī a compus-o sub titlul de *Awârif* al-*Ma'arif* (*Binefacerile cunoştinţelor spirituale*) conţine, la rândul ei, doctrina lui filosofică proprie; nu trebuie decât să citim capitolul LVI care tratează despre spirit, suflet şi intelect pentru a ne convinge. Această Summă a rămas ea însăşi, de-a lungul secolelor, un manual curent al sufismului. Între secolul al XIII-lea şi al XVI-lea, ea a fost obiectul unor traduceri şi comentarii în persană şi în turcă. Toţi sufiţii au citit-o; din păcate, cu toate că manuscrisele abundă, nu există încă o veritabilă ediţie critică.

Există un alt aspect al operei lui Omar Sohravardī care interesează pe filosof: este vorba de cele două tratate asupra *fotowwat-ei*. Acest cuvânt arab, în persană *javānmardi*, semnifică „tinereţe, juvenilitate", *Fata*, *javānmard* este tânărul; dar în utilizarea sa tehnică,

cuvântul desemnează juvenilitatea spirituală şi nu vârsta fizică. *Fotowwat-a* este forma proprie pe care o capătă în Islam relaţia esoterismului cu realitatea socială. Aşa cum este descris de autorii sufiţi, fenomenul se înrădăcinează la origine în sufism şi se prelungeşte în activităţile meşteşugăreşti, *fotowwat-a* corespunzând simultan ideii occidentale de cavalerie şi celei de breaslă, companionaj. Cât despre istoria simbolică sub care i se prezintă originea, o să revenim mai târziu asupra ei, când va fi vorba de opera lui Hosayn Kâshefi. Aici se va reţine în special faptul că, depăşind sufismul, *fotowwat-a* tinde să sacralizeze toate activităţile profesionale, să le transforme gesturile în tot atâtea acte liturgice. Se intră *în fotowwat* printr-o ceremonie de iniţiere, al cărei act ritual presupune trei moduri de angajament între care candidatul alege: angajamentul prin cuvântul dat, prin primirea sabiei sau spadei, prin participarea la Tăierea rituală. Activitatea companionilor, legaţi între ei printr-un pact de fraternitate, se înalţă la nivelul unui ordin de cavalerie. Orice companion este un *javānmard*.

Se va aminti că Omar Sohravardī a fost consilierul teologic al califului abbasid Nâsir li-dân Allāh (575/1180 – 652/1225). Califul, care avea puternice simpatii pentru shăismul imâmit, ba chiar pentru ismaelism, a întreţinut marele proiect de a face *din fotowwat* legătura între familiile spirituale, de la o extremitate la alta a lumii Islamului, ceva în genul unei *Fotowwat* panislamice. S-a format ceea ce s-a numit *o fotowwat* aristocratică, o „*fotowwat* de curte”. Dar, nu numai această cavalerie aristocratică, luată ca atare, ar justifica identificarea cu un Ordin de cavalerie occidental. În realitate, este suficient deja să facem trimitere la genealogia spirituală pe care şi-i atribuie *fotowwat-a* şi la regulile eticii sale, pentru a înţelege acest lucru. Dacă, din păcate, invaziile mongole au reuşit să ruineze marele proiect al lui Nâsir li-dân Allāh, catastrofa nu a antrenat însă nicidecum dispariţia *fotowwat-ei* ca şi cavalerie spirituală. Cărţile *fotowwat-elor*

se întind de-a lungul secolelor. În linia celor ale lui Omar Sohravardī, se va cita *Fotowwat-Nâmeh* de Najmoddân Zarkûb Tabrīzī (712/1313), care aparţinea şi el ordinului *Sohravardâya*. Evident, toate aceste tratate poartă amprenta sufismului, dar *fotowwat-a* marchează pătrunderea ideii de cavalerie spirituală în sufism (un fenomen asemănător se produce în Occident, în secolul al XIV-lea, în mistica şcolii renane). Simultan, *fotowwat-a* conştientizează, datorită originilor sale, că este o ramură derivată a sufismului. Tocmai pe acolo a 334

putut ea să penetreze diferitele stări şi profesiuni, propunând fiecăreia o formă de *fotowwat* care să-i fie potrivită. Ea a reprezentat într-adevăr o culme a idealului spiritual recomandat societăţii islamice.

În plus, nu trebuie uitat că ideea *fotowwat-ei* apare ca inseparabilă de ideea shă ită a *walāyat-ei*. Trebuie înţeles prin acest cuvânt pactul de prietenie divină (în persană *dusti*), pactul „Prietenilor lui Dumnezeu” (*Dustân-e Haqq*), care stabileşte, pe modelul unui serviciu cavaleresc, raportul între Dumnezeu şi om. Din păcate, dacă se persistă în obişnuinţa de a se citi *wilâyât* şi de a se traduce prin „sfinţenie”, totul se alterează. *Walāyat-a* se transmite, datorită iniţiativei divine, între „Prietenii lui Dumnezeu”. Nu prea se vede cum ea ar semnifica o sfinţenie „transmisibilă”.

Influenţa lui Omar Sohravardī asupra sufismului a fost considerabilă. Nu putem evidenţia aici decât două nume: mai întâi cel al fiului shaykhului nostru, Mohammad ibn Omar (al patrulea Sohravardī!) care a scris un mic manual de sufism intitulat *Zăd al-mosâfir* (*Proviziile călătorului*); apoi cel al unui sufit iranian, Tzoddân Mahmûd Kâshânî (735/1334 – 1335) care a lăsat o importantă lucrare în persană, intitulată *Misbân al-hidâyat* (*Făclia orientării spirituale*).

4. Ibn Arabi şi şcoala sa

Personajele precedente erau parţial contemporane cu Ibn Arabi; am semnalat mai înainte datele la care ele

părăsesc această lume. Abordăm acum ţărmul unei mări fără limite, baza unui munte a cărui culme se pierde în nori: toate aceste metafore nu sunt exagerări, într-atât de gigantică este amploarea operei lui Ibn Arabi, unul dintre cei mai mari teosofi vizionari ai tuturor timpurilor. Trebuie răsturnată radical o falsă perspectivă, apărută din nu se ştie ce prejudecată inavuabilă şi care vedea în apariţia acestei opere sfârşitul epocii de aur a sufismului. Dimpotrivă însă, putem spune că odată cu această operă începe ceva nou şi original, atât de original încât acesta nu putea să apară decât în sânul esoterismului abrahamic şi, dintre cele trei ramuri ale acestuia, în sânul esoterismului islamic. Filosofia *falâsifa*, *Kalâm-ul* scolasticilor, asceza pioşilor sufiţi primitivi, toate sunt cuprinse în torentul unei metafizici speculative şi al unei puteri vizionare fără precedent. Acum începe „epoca de aur" a teosofiei islamice. Teosofia lui Ibn Arabi şi teosofia „orientală" (*Ishraq*) a lui Sohravardī au conexiuni renumite. Când ele vor opera împreună joncţiunea cu teosofia shă ită provenită de la sfinţii Imâmi se va ajunge la marea dezvoltare a metafizicii shă de din Iran (cu Haydar Amolî, Ibn Abī Jomhûr, Mollā Sadră, etc.) ale cărei virtualităţi sunt departe de a fi epuizate în zilele noastre.

Ibn Arabi s-a născut în sud-estul Spaniei, la Murcia, în 17 Ramadan 569/28 iulie 1165. Anii de formare şi de ucenicie i-a petrecut mai întâi în Andaluzia. La vârsta de şaptesprezece ani, Ibn Arabi a avut un dialog extraordinar cu filosoful Averroes. Nu va mai exista nicio altă întâlnire între ei până în ziua transferării rămăşiţelor pământeşti ale lui Averroes la Córdoba. Tânărul Ibn Arabi a asistat la acest eveniment şi a improvizat cu această ocazie câteva distihuri sfâşietoare, în care se poate citi prevestirea orientării pe care o va lua odată cu el filosofia şi spiritualitatea Islamului. Şcoala din Almería, cea a lui Ibn Masarra, a avut o mare influenţă asupra formării sale. Această şcoală conţinea învăţătura misionarilor ismaelieni şi shă îţi. Astfel că, atunci când mai târziu şcoala de la

Ispahan, cu Mollā Sadră, preia doctrinele lui Ibn Arabi, vedem cum se conturează circuitul grandios al unei reîntoarceri la origini. Între timp, şederea în Andaluzia devenea imposibilă oricui se îndepărta de literalism. Ibn Arabi a preferat să plece în Orient; înfăptuieşte o migrare căreia el îi va ataşa valoarea unui simbol. După o existenţă împlinită într-un mod admirabil şi o prolifică activitate de scriitor, moare în tihnă la Damasc, înconjurat de ai săi, în 28 Rabi II 638/16 noiembrie 1240. El a fost înmormântat aici, împreună cu cei doi fii ai săi, pe coasta muntelui Qassioun, şi mormântul său este, până în zilele noastre, vizitat de numeroşi pelerini.

Nu poate fi vorba să rezumăm aici în câteva rânduri doctrinele lui Ibn Arabi. Vom sugera doar, prin câteva atin336

geri, unele trăsături esenţiale. Să spunem mai întâi că la temelia sistemului, dacă termenul poate fi folosit, se află, ca în toate gnozele, misterul unei pure Esenţe incognoscibile, impredicabile, inefabile. Din acest Abis insondabil se trezeşte şi se propagă torentul teofaniilor şi purcede teoria Numelor divine. Ibn Arabi este în profund acord, în această privinţă, cu teosofia ismaeliană şi cu cea a shăismului duodeciman care, ambele, menţin într-un mod riguros, legea şi consecinţele teologiei apofatice (*tanzân*). Dar se produce oare o falie atunci când Ibn Arabi acordă totuşi numele de Lumină Pură acestui Inefabil sau atunci când îl identifică cu Fiinţa absolută, în vreme ce teosofia ismaeliană menţine în mod riguros suprafiinţa, ca superfiinţă, sursa fiinţei? Din ambele interpretări decurge sensul unităţii transcendente a fiinţei (*wahdat al-wojûd*), în legătură cu care s-au făcut unele confuzii.

Acest abis divin conţine misterul „Comorii ascunse” ce aspiră să fie cunoscută, şi care creează creaturile cu scopul de a deveni în ele obiectul propriei sale cunoaşteri. Această revelaţie a Fiinţei divine se realizează sub forma unei succesiuni de teofanii care are trei grade: epifanie a Esenţei divine revelată sieşi, despre care nu e posibil să se

vorbească decât prin aluzie; o a doua teofanie care este ansamblul teofaniilor în care şi prin care Esenţa divină se revelează sieşi sub formele Numelor divine, adică în formele fiinţelor în ceea ce priveşte existenţa lor în secretul misterului absolut; a treia este teofania în formele indivizilor concreţi, conferind existenţă concretă şi manifestată Numelor divine. Aceste Nume, care există dintru eternitate în Esenţa divină, sunt această Esenţă însăşi, pentru că Atributele pe care ele le desemnează, fără să fie identice cu Esenţa divină ca atare, nu sunt totuşi diferite de ea. Aceste Nume sunt desemnate drept „stăpâni" (*arbâb*) care oferă întreaga aparenţă la tot atâtea ipostaze (să ne gândim aici la procesiunea Numelor divine din cartea ebraică a lui Enoh, numită „al III-lea Enoh").

Experimental, nu le cunoaştem decât cunoscându-ne pe noi înşine: Dumnezeu se descrie el însuşi nouă prin noi înşine. Cu alte cuvinte, Numele divine sunt esenţialmente relative la fiinţe pe care le califică, aşa cum aceste fiinţe le descoperă şi le încearcă în şi prin propriul lor mod de a fi. De aceea, aceste Nume sunt de asemenea considerate şi ca fiind cele care formează nivelurile sau planurile fiinţei (*hadarât*, *bazarăt*, prezenţe, „demnităţi", cum traducea Raymondus Lullus). Şapte dintre ele sunt Imâmii Numelor; altele sunt desemnate ca „păzitori ai templului", templieri (*sadana*): teoria Numelor divine se modelează pe teoria generală a *hazarât-elor*. Numele divine nu au deci sens şi realitate plenară decât prin şi pentru fiinţele care le sunt formele epifanice (*mazăhir*). Tot dintru eternitate, aceste forme, suporturi ale Numelor divine, au existat în Esenţa divină; ele sunt propriile noastre existenţe latente, în starea lor arhetipală, „ecceităţi eterne" (*a vân thăbita*). Şi aceste individualităţi latente sunt cele care, din eternitate, aspiră să fie revelate; este chiar nostalgia „Comorii ascunse" care aspiră să fie cunoscută. Şi de aici purcede, în mod etern, „Suspinul de compătimire" (al-*Nafas* al-*Rahmâni*) care suscită fiinţarea în act a Numelor divine încă necunoscute şi a existenţelor prin care şi pentru care

aceste Nume divine sunt manifestate în act. Fiecare existent este astfel, în fiinţa sa ascunsă, un suflu al Compătimirii divine existenţialoare iar numele divin al-*Lah* este echivalentul numelui al-*Rahmân*, Compătimitorul, Milostivul.

Acest „Suspin de compasiune” constituie originea unei mase cu o constituţie întru totul subtilă, desemnată sub numele de Nor *Camă*): un Nor primordial care în acelaşi timp conţine toate formele şi conferă fiinţelor formele lor, care este în acelaşi timp activ şi pasiv, constitutiv şi receptiv. Nor primordial, Compasiune existenţialoare, Imaginaţie activă, absolută sau teofanică, toate aceste cuvinte desemnează o aceeaşi realitate originală: Dumnezeul creat (*Haqq makhluq*) şi din care este creată orice creatură. El este Creatorul-creatură, Ascunsul-manifestat, Esotericul-exoteric, Primul-ultimul, etc. Prin această Figură, teosofia esoterică a Islamului se situează la rangul „teologiei” speculative evocate mai sus în prezentarea generală. Primul-creat (*Makhlûq awwal*, *Protoktistos*) în sânul acestui Nor primordial este Logosul mohammadian, realitatea metafizică a profetului (*Haqâqat mohammadâyd*), denumită şi Duh Sfânt mohammadian (*Rûh mohammadi*), sursă şi origine a unei teologii a Logosului şi a Sfântului Duh care reproduce, în modul său specific, pe cea a neoplatonicienilor, a gnozei, a lui Philon şi a origenismului.

Cuplul Creator-creatură (*Haqq-Khalq*) se repetă la toate nivelurile teofaniilor, la toate gradele „pogorârilor fiinţei” Acesta nu este nici monism, nici panteism, ci mai degrabă, dacă se poate spune aşa, teomonism şi panenteism. Teomonismul nu face decât să enunţe condiţia filosofică ce îi face solidari pe Creator şi creatură, dar aceasta la nivelul teofaniilor. Acesta este secretul divinităţii personale (*sirr al-robûbâya*) adică al intersolidarităţii dintre stăpân (*rabb*) şi cel care îl alege ca stăpân (*marbûb*), astfel încât unul nu poate supravieţui fără celălalt. Deitatea (*olûhâya*) este la nivelul Esenţei

pure; *robûbâya* este divinitatea stăpânului personal la care se cere ajutor; pentru că se dă socoteală pentru el în această lume. *Al-Lân* este numele care desemnează Esenţa divină calificată prin ansamblul Atributelor sale, în vreme ce *rabb*, stăpânul, este Fiinţa divină personificată şi particularizată sub unul dintre Numele şi Atributele sale; acesta este întreg secretul Numelor divine şi al ceea ce Ibn Arabi desemnează drept „Dumnezeul creat în credinţe" sau mai degrabă Dumnezeul care se creează el însuşi în aceste credinţe. Şi, de aceea, cunoaşterea lui Dumnezeu este nelimitată pentru gnostic, de vreme ce recurenţa Creaţiei, metamorfozele teofaniilor, sunt legea însăşi a fiinţei.

Aceste câteva rânduri nu tind decât să sugereze, nicidecum să sistematizeze. Ibn Arabi a fost un scriitor de o fecunditate colosală. Catalogul operelor sale, pe care îl datorăm muncii exemplare a lui Osman Yahia, cuprinde opt sute cincizeci şi şase de lucrări, dintre care cinci sute cincizeci ne-au parvenit şi sunt atestate prin două mii nouă sute şaptesprezece manuscrise. Capodopera sa cea mai cunoscută este imensa lucrare (aproape trei mii de pagini de inquarto mare) intitulată *Cartea cuceririlor spirituale mekkane* (*Kitāb* al-*Fotuhat* al-*Makkâya*), a cărei primă ediţie critică este în curs de apariţie prin grija lui Osman Yahia. Lucrarea a fost citită de-a lungul secolelor de către toţi filosofii şi spiritualii Islamului. Se poate spune acelaşi lucru despre compendiumul intitulat *Nestematele înţelepciunii profeţilor* (*Fosûs al-hikam*) care este, nu atât o istorie a profeţilor, cât mai ales o meditaţie speculativă ce contemplă, în douăzeci şi şapte dintre ei, arhetipurile Revelaţiei divine. Opera rezultă ea însăşi din „fenomenul Cărţii revelate", căci Ibn Arabi o prezintă ca fiindu-i inspirată din cer de către Profet. Ei i s-au adus atât comentarii sunnite cât şi comentarii shă de la ea. Osman Yahia a recenzat o sută cincizeci (dintre care în jur de o sută treizeci sunt opera spiritualilor iranieni). Aceste comentarii nu sunt nicidecum glose inofensive, căci, chiar

dacă opera lui Ibn Arabi a suscitat admiraţia unor discipoli fervenţi, ea a provocat şi furia şi anatemele adversarilor surescitaţi.

Între alte comentarii celebre la *Fosûs*, există cel al lui Dâwûd Qaysarî (751/1350 – 1351), gânditor sunnit, şi cel al lui Kamâloddân ʻAbdorrazzâq Kâshânî (mort între 735/1334 şi 751/1350 – 1351), celebru gânditor shă it, căruia i se datorează, în plus, un comentariu mistic al *Qorân-ului*, un tratat asupra lexicului sufismului şi un tratat asupra *fotowwat-ei*. Trebuie, de asemenea, menţionat amplul comentariu shă it al lui Haydar Amolî ce conţine o severă critică făcută lui Dâwûd Qaysarî asupra unui element care decide întreaga filosofie a *walāyat-ei*.

O simplă întrebare: cum să concepi o istorie integrală a filosofiei islamice mai înainte ca toate aceste texte să fi fost studiate? Şi cât timp ar trebui pentru aceasta?

Nu poate fi vorba de a schiţa aici, chiar şi pe scurt, o istorie a şcolii lui Ibn Arabi. Dar nu se poate omite menţionarea numelui lui Sadroddân Qonyawî (adică din Qonya, Konia, Iconium, adesea scris din greşeală *Qonazvî*). Sadroddân (671/1272 sau 673/1273 – 1274) era în acelaşi timp discipolul şi ginerele lui Ibn Arabi, ale cărui doctrine îi impregnează gândirea. El a lăsat o serie de lucrări importante. Persoana sa oferă marele interes de a constitui, prin ea însăşi, o răscruce: el a fost în legătură cu Jalâloddân Rûmî, cu Sa doddân Hamûyeh (sau Hâmû î) şi a corespondat cu marele filosof shă it Nasâroddân Tûsî, la fel ca şi cu alţi shaykhi. Niciunul dintre textele necesare pentru o analiză nu este încă editat.

5. Najmoddân Kobră şi şcoala sa

S-a semnalat mai sus că Ibn Arabi ataşa o valoare simbolică migraţiei sale geografice spre Orient. În aceeaşi epocă se produce, în faţa invaziei mongole a lui Ginghis-Han, o mişcare simetrică inversă: refluxul sufismului din Asia centrală spre Iran, Anatolia şi Mesopotamia. Acest sufism din Asia centrală este dominat în epocă de marea figură a lui Najmoddân Kobră; întâlnirea discipolilor săi cu

cei ai lui Ibn Arabi a fost un fapt de o importanţă capitală şi decisivă pentru viitorul spiritual al Islamului oriental. În mod simbolic, s-ar putea considera ca loc geometric al întâlnirii teosofia „orientală” a Luminii, aparţinând lui Sohravardī, căci doctrina lui Najmoddân Kobră este, şi ea, o mistică experimentală a Luminii. Se poate spune că dacă, în Occident, Renaşterea, în secolul al XVI-lea, a avut ca şi cauză imediată refluxul savanţilor bizantini în Italia din faţa cuceririi turceşti a Constantinopolelui, un fenomen comparabil se produce şi în cazul de faţă, cu aproape două secole şi jumătate mai devreme. De aceea, nu se poate aplica filosofiei islamice periodizarea curentă din istoria filosofiei occidentale. Totuşi, dacă este corect să se vorbească de Renaşterea safavidă din Iran, ar fi total abuziv să vorbim de o „Renaştere mongolă”. Ceea ce trebuie scos în evidenţă aici este faptul că s-au stabilit unele contacte între maeştri şi şcoli, contacte a căror fructificare va compensa nenorocirile vremurilor.

Najmoddân Kobră, născut în 540/1146, a avut toată prima parte a vieţii sale ocupată cu lungi călătorii (Neyshâpour, Hamadan, Ispahan, Mekka, Alexandria). Revine la Khwârezm în 580/1184. Întreaga sa activitate se desfăşoară de atunci în Asia centrală, unde a avut o mulţime de discipoli, cu toate că nu a admis decât doisprezece ca apropiaţi şi familiari ai săi. În momentul asediului Khwârezmului, Ginghis-Han îi trimisese un mesaj, invitându-l să se refugieze în tabăra sa. Dar Najmoddân Kobră nu poate accepta să-i abandoneze pe locuitorii alături de care trăise ani îndelungaţi şi, potrivit evocării lui Rashâdoddân Fazlollah (vezi *supra*, pag. 308), el a murit eroic (618/1221) luând parte la apărarea oraşului împotriva mongolilor.

Ceea ce caracterizează sufismul Asiei centrale, este faptul că Najmoddân Kobră a fost primul dintre maeştrii sufismului care-şi fixează atenţia asupra fenomenelor vizionare de culoare, a photismelor colorate pe care misticul le percepe în cursul stărilor sale spirituale. El s-a

preocupat de descrierea acestor photisme, analizându-le gradele colorării lor ca tot atâtea indicii ale stării misticului şi a gradului său de avansare spirituală. Bineînţeles, nu este vorba de percepţii fizice prin simţurile externe. În mai multe rânduri, Najmoddân Kobră face aluzie la aceste lumini colorate ca la ceva care se vede „închizând ochii”, fenomenul decurgând din percepţia unei *aure*. Constatăm, cu uşurinţă, că înţelese astfel, aceste elemente se integrează într-o metafizică a Luminii care merge în întâmpinarea celei a *Ishraq-ului* lui Sohravardī, şi care postulează ca şi acesta o ontologie a lui *mundus imaginalis*.

Există, cu certitudine, o afinitate şi o corespondenţă între culori fizice şi culori „aurice”, în sensul că culorile fizice posedă ele însele o calitate morală şi spirituală „cu care simbolizează” ceea ce exprimă *aura*. Această corespondenţă este cea care permite unui maestru spiritual să dispună de un mijloc de control prin care să deosebească aceste percepţii suprasensibile de ceea ce am numi astăzi „halucinaţii”. Într-o manieră tehnică, trebuie să vorbim aici de o „apercepţie vizionară” Fenomenul care îi corespunde este un fenomen iniţial şi primar, ireductibil la orice altceva. Cât despre organul acestei percepţii şi modul de a fi care o face posibilă, ele rezultă din ceea ce Najmoddân Kobră desemnează drept o filosofie a „simţurilor subtile ale suprasensibilului”.

„Află, o prieten al meu, că obiectul căutării este Dumnezeu şi că subiectul care caută este o lumină ce vine de la el”.

Căutătorul nu este nimeni altcineva decât lumina însăşi captivă, „omul de lumină”. O flamă coboară din Cer spre a se întâlni cu flacăra aurică ce se avântă din omul terestru şi, în contopirea lor, Najmoddân Kobră discerne sau presimte prezenţa „martorului celest”, a „călăuzitorului personal suprasensibil” Opera lui Najmoddân Kobră (teorie a photismelor colorate, metafizică a Luminii, fiziologie a organelor subtile) a fost

perfecţionată în mod admirabil de către Alaoddawleh Semnânî (vezi mai jos).

Dintre elevii imediaţi ai lui Najmoddân Kobră trebuie numiţi aici, prea repede, din păcate! propriul tată al lui Jalâloddân Rumî, Bahă oddân Walad (628/1230 – 1231); Să doddân Hamûyeh (sau Hâmû î) (650/1252 – 1253), ale cărui lucrări, încă toate inedite, oferă o lectură pe cât de atrăgătoare pe atât de dificilă. Să doddân Hamûyeh practica aritmosofia (ştiinţa alfabetului filosofic), arta diagramelor simbolice şi, fiind un shă it fervent, avea o relaţie de devoţiune personală cu al XII-lea Imâm, Imâmul care în prezent este ascuns.

Najmoddân Dâyeh Râzi (654/1256) a fost, şi el, un elev direct al lui Najmoddân Kobră. La ordinul shaykh-ului său, el se refugiază spre vest, din faţa invaziei lui Ginghis-Han. La Qonia el a fost în legătură cu Sadroddân Qonyawî şi cu Jalâloddân Rûmî. Într-una din cărţile sale în persană, a cărei lectură este curentă încă şi astăzi în Iran, *Mirsând al-ibând* (*Marea cale a oamenilor lui Dumnezeu*), el îşi aduce contribuţia proprie la teoria photismelor colorate. I se datorează, în plus, un comentariu mistic al *Qorân-ului*, *pe* care nu l-a putut duce dincolo de sura 53 (Steaua). Semnânî l-a încheiat într-un mod foarte personal într-o lucrare care este o capodoperă a esoterismului, adică a interiorizării radicale a datelor qorânice.

Azâzoddân Nasafi (spre 700/1300 – 1301) a fost elevul lui Să doddân Hamûyeh. Mai multe dintre lucrările sale în persană au fost editate (*Kashi al-haqa iq*, *Descoperirea realităţilor metafizice*; *Maqsad-e aqsă*, *Scopul suprem*; culegerea de tratate adunate sub titlul al-*Insan* al-*Kâmil*, *Omul Perfect*). Teosofia sa prezintă o teorie ciclică a perioadelor lumii, care se acordă cu cea a gnozei ismaeliene, ceea ce explică de ce ismaelienii din Asia centrală îl privesc ca fiind unul de-al lor. Teomonismul său se acordă cu cel al lui Ibn Arabi. Se găseşte la el ideea unei triade divine, exprimate sub numele Allāh, al-Rahmân, al-Rahâm (Dumnezeu, Compătimitorul, Milostivul) care va fi

reluată de Haydar Amolî cu o tonalitate mai accentuat neoplatonicianã. În sfârşit, ideea unei ascensiuni a cunoaşterii de la mineral până la nivelul conştiinţei umane anunţă una dintre intuitile cele mai caracteristice ale lui Mollã Sadrã Shârâzi.

6. Semnânî în linia *Kobrawâya*, ordinul format de Najmoddân Kobrã, Alaoddawleh Semnânî (736/1336) ocupă un rang însemnat; concizia rândurilor care urmează va putea fi compensată de studiul pe care i l-am consacrat în altă parte. Se născuse în 659/1261 şi a intrat la vârsta de cincisprezece ani ca paj în serviciul lui Argoun, suveran mongol al Iranului. La douăzeci şi patru de ani, în timp ce se stabileşte cu armata lui Argoun în faţa oraşului Qazvân, el trece printr-o criză spirituală profundă. Cere să fie concediat şi se dedică sufismului pentru tot restul vieţii, în principal la Semnân (la două sute de kilometri în estul Teheranului), unde mausoleul său nu a încetat să fie un loc de pelerinaj. Opera sa este considerabilă, atât în arabă cât şi în persană şi este încă în întregime inedită. El a aprofundat în detaliu „fiziologia omului de lumină" inaugurată de Najmoddân Kobrã, şi a înserat-o în schema unei cosmogonii şi a unei cosmologii grandioase care purced, se pare, în foarte mare parte, din intuiţia sa personală.

Pe piscul acestei opere ar trebui poate să fie plasat comentariul qorânic prin care el încheie lucrarea lui Najmoddân Dâyeh Râzi, întreruptă prin moartea acestuia. Este un monument al hermeneuticii spirituale a Qomn-ului, o capodoperă de inferioritate radicală, care nu poate fi comparată decât cu un mic număr de lucrări mistice din creştinism şi din gnoza iudaică. La fel cum Schiller va vorbi despre „astrele destinului tău" care sunt în tine, Semnânî vorbeşte de „profeţii fiinţei tale" şi raportează fiecare specificitate ce emană de la unul dintre profeţii tradiţiei biblice şi qorânice la unul din centrii fiziologiei subtile tipologizat în mod respectiv de unul dintre aceşti profeţi. La aceste niveluri ale „istoriei interioare" trebuie

să fie citite şi înţelese datele profetologiei. Fiecare dintre cei şapte centri subtili este caracterizat sau se anunţă printr-o lumină sau *aură* colorată (în ordinea ascen344

dentă, de la Adam până la Mohammad: gri fumuriu, albastru, roşu, alb, galben, lumină neagră, verde smarald). Cât despre cosmogonia pe care o pune în evidenţă formarea organelor subtile ale acestei antropologii mistice, ea desfăşoară un întreg sistem de principii metafizice pornind de la cele trei elemente primordiale ale Esenţei (fiinţa), Unicităţii (viaţa) şi Unităţii (lumina): există protosubstanţele (Tronul sau Sufletul lumii, *Materia prima*, *Forma prima*) şi realităţile prime (Călimara luminii sau Duhul Sfânt mohammadian, Cerneala luminii sau Lumină mohammadiană, Calamul, Inteligenţa, etc.). Fiecare dintre aceste principii, considerate ca desemnări simbolice, intervin, potrivit unei proporţii eşalonate, în geneza organelor subtile. Opera lui Semnânî este, în plus, presărată cu preţioase indicaţii autobiografice, elemente ale unui extraordinar *diarium spirituale*.

7. Alt Hamadânî

Sayyed Alt Hamadânî (786/1385) este şi el o mare figură a liniei ordinului *Kobrawâya*. Aşa cum indică titlul său de *Sayyed*, el descindea din familia Profetului (prin al IV-lea Imâm, Alt Zaynol – Abibân) şi după cum arată numele său, era originar din Hamadan, vechea Ectabana, unde s-a născut în 714/1314. Devine sufit la vârsta de douăzeci de ani, şi şi-a petrecut de atunci viaţa în lungi călătorii. Mai târziu, în 1380, vine în Kashmir, în timpul domniei lui Qotboddân Hindol, al patrulea suveran al primei dinastii islamice (care se menţine aici până în 1561). El a rămas aici şase ani, ocupat cu răspândirea sufismului shă it, şi a murit pe calea de întoarcere spre Persia, la Pakli (la frontiera indo-afgană). Fiul său, Mâr Mahmûd Hamadânî, a rămas douăzeci de ani în Kashmir şi a consolidat opera spirituală a tatălui său. Operele şi opusculele lui Alt Hamadânî sunt numeroase, aproape toate inedite încă.

Câteva elemente vor sugera aici forma caracteristică a gândirii sale; ele provin din premisele metafizice ale unui tratat de onirocritică a cărui cunoaştere o datorăm lui Fritz Meier, cel care l-a studiat. Alt Hamadânî vorbeşte aici de trei forme de manifestare a fiinţei: o formă absolută, o formă negativă, o formă relativă. Prima, neperceptibilă pentru oameni, este identificată, printr-o aluzie implicită la versetul qorânic al Luminii (24/35) şi în acord cu cosmologia mazdeeană, cu esenţa însăşi a Luminii. A doua formă este şi ea neperceptibilă pentru oameni, pentru că fiinţa atinge aici antipodul său, gradul în care ea dispare. Acest grad de nonprezenţă a fiinţei, de nefiinţă, este identificat cu întunericul absolut. Între cele două se găseşte ziua, claritatea în care Lumina şi întunericul se amestecă, scăzând însă gradul lor corespunzător de intensitate, astfel încât să rezulte ceva vizibil pentru om. Această a treia formă în triada de manifestare a fiinţei este fiinţa relativă şi ea e forma vizibilă a lui Dumnezeu. Un început atât de promiţător îl pune pe filosof în măsură să aştepte mult de la lucrările lui Sayyed Alt Hamadânî, atunci când ele vor fi, în sfârşit, editate.

După Alt Hamadânî, Ordinul *Kobrawâya* al lui Najmoddân Kobră s-a scindat în două ramuri (vezi p. 363, *Zahabiţii*).

8. Jalâloddân Rûmî şi Mawlawiţii

Numele pe care tocmai l-am scris este prestigios, cunoscut de multă vreme în Occident ca fiind al unuia dintre cei mai mari poeţi sufiţi de limbă persană. Dar în ce măsură interesează el oare metafizica? Este ceea ce vom încerca să sugerăm aici. Jalâloddân Rûmî, desemnat de obicei în Orient ca *Mawlânâ* sau *Mawlawî* (maestrul nostru, prietenul şi călăuzitorul nostru), s-a născut în Asia centrală la Balkh, în 6 Rabi I 604/30 septembrie 1207. S-a amintit mai sus că tatăl său, Bahă oddân Mohammad Walad, se aflase în rândul discipolilor lui Najmoddân Kobră. O tradiţie, multă vreme perpetuată, afirmă că Bahă oddân a avut o discuţie teologică dezagreabilă cu

Fakhroddân Râzi (care, aşa cum am mai spus, a avut astfel de discuţii aproape peste tot) şi că la ordinul suveranului din Khwârezm, Mohammad ibn Takâs, protector al lui Fakhr Râzi, Bahă oddân a trebuit să se exileze din Balkh în 609/1209. Problema este că Fakhr Râzi nu a venit poate niciodată la Balkh şi că a murit în 606/1209.

De asemenea, este foarte probabil că în faţa ameninţării mongole, suveranul din Khwârezm avea alte probleme pe cap decât contestările dintre teologi şi sufiţi.

Balkh-ul a fost cucerit de mongoli în 617/1220. Emigrarea lui Bahă oddân şi a familiei sale spre vest trebuie să fi avut loc cu puţin timp înainte şi ea se înserează în refluxul general provocat de invazia mongolă, pe care l-am evocat mai sus referitor la sufitii din Asia centrală. În orice caz, familia aflată în migraţie s-a oprit la Baghdând, la Damasc, la Mekka, mai înainte de a se stabili la Qonya, în Anatolia, la o dată asupra căreia sursele nu se pun de acord. Potrivit unei tradiţii venerabile, pe parcursul acestei migraţii ar fi avut loc la Neyshâpour întâlnirea cu Farâdoddân Attâr, care ar fi prezis viitorul grandios al lui Jalâloddân Rûmî, pe atunci mic copil. (Pentru a admite acest lucru trebuie, evident, să-i acordăm lui Attâr o extremă longevitate, care, aşa cum am spus mai înainte, pare destul de îndoielnică). O altă tradiţie consideră că la Damasc, Ibn Arabi îl iniţiase pe tânărul Jalâloddân Rûmî în sufism. Toate aceste episoade sunt poate îndoielnice din punct de vedere istoric, dar cel puţin conţin un profund adevăr simbolic; ele au virtutea de a sugera linia genealogiei spirituale pe care sufiţii o percepeau între cei trei mari maeştri. De altfel, Jalâloddân Rûmî fusese, la Qonya, într-o relaţie de prietenie cu Sadroddân Qonyawî, discipolul şi ginerele lui Ibn Arabi. Qonyawî a fost *eo ipso* legătura spirituală între acesta din urmă şi Jalâloddân Rûmî. La moartea tatălui său, în 628/1230 – 1231, Jalâloddân i-a succedat la Qonya ca predicator şi *mofti*, până la moartea sa, survenită în 5 Jomâda II *671/Y7* decembrie 1273.

Între timp intervin marile evenimente care vor orienta biografia sa spirituală. La un an după moartea lui Bahă oddân, vine la Qonya Borhânoddân Mohaqqiq, care fusese cândva elevul acestuia. El i-a explicat lui Jalâdoddân că tatăl lui nu fusese numai un predicator şi un jurist, un maestru în ştiinţele religioase exoterice, ci, de asemenea, şi un profund mistic. Astfel că Jalâloddân ajunge să fie iniţiat în doctrina mistică a propriului său tată tocmai de un elev al acestuia. Din această doctrină ne-a rămas un monument: o culegere (în persană) de predici sau instrucţiuni (*Ma arif*) în trei cărţi, luând cel mai adesea ca text un verset qorânic sau un *hadâth*, şi care au fost adunate şi transcrise de către ascultători. Aceste predici expun o doctrină mistică pe cât de originală pe atât de atrăgătoare; ele dezvoltă toate aspectele contemplaţiei interioare, menţinându-se într-o tonalitate care este oarecum cea a unui pietism estetic. Ar fi o sarcină urgentă, dar foarte complexă, de a se compara, într-un mod detaliat, învăţătura acestor *Ma'arif* ale tatălui cu cea din imensa *Mathnawî* a fiului.

În 642/1244 – 1245, ajunge la Qonya misteriosul personaj cunoscut sub numele de Shams-e Tabriz, tânărul şi frumosul derviş care devine „martorul contemplaţiei", absorbind de acum înainte toate clipele lui Jalâloddân. Acesta a făcut mai mult decât să-i dedice marele său *Dâwân* sau culegere de poeme mistice, de vreme ce l-a publicat alegându-şi ca pseudonim literar chiar numele de Shams (soare). Apoi Shams-e Tabriz a dispărut, atacurile provocate de gelozie extenuându-l fără îndoială. Dar prin prezenţa sa invizibilă el devine pentru Jalâloddân maestrul şi călăuzitorul interior, *shaykh al-ghayb*, despre care vorbea Najmoddân Kobră şi discipolii săi, şi care reprezintă pentru sufiţi ceea ce este pentru shă îţi Imâmul invizibil, prezent în inima lor. Această prezenţă a fost descrisă în foarte frumoase versuri de către Soltân Walad, fiul lui Jalâloddân. Totuşi, Shams a avut doi succesori vizibili: mai întâi Salâhoddân Zarkûb şi, după moartea

acestuia, Hosamoddân Hasan, care a fost inspiratorul lucrării *Mathnawî-e Mawlawî*.

Această imensă rapsodie mistică persană pe care sufiţii o mai numesc cu plăcere *Qorânul persan* (*Qorân-e far şi*), nu poate fi rezumată în câteva rânduri. Celebrul prolog îi dă nota fundamentală: tânguitul trestiei (flautul) smulsă din pământul său natal şi care aspiră să se întoarcă la locuinţa sa. Apoi rapsodia înlănţuie o lungă suită de istorii simbolice, care sunt epopeea secretă a sufletului, în şase cărţi totalizând mai mult de douăzeci şi şase de mii de distihuri sau versuri duble. În mod tradiţional, se consideră că această doctrină a purei iubiri mistice este opusă demersului mental al filosofilor iar *Mathnawî* conţine mai mult decât un atac tăios împotriva filosofilor. Dar căror filosofi, totuşi?

Mathnawî reproşează filosofilor aservirea faţă de dialectică şi logică, incapacitatea de a vedea realităţile spirituale. Lor le lipseşte simţul suprasensibilului pentru a înţelege ceea ce proclamă Pământul, Focul, Apa; ei sunt „tehnocraţi” cum s-ar spune astăzi. Ei au nevoie de instrumente şi dovezi; nu posedă deloc doctrina Imaginaţiei active; ei consideră că fantasmă himerică tot ceea ce aceasta aduce la iveală. De aceea, cei care au nostalgia şi vocaţia paradisului se feresc de neajunsurile filosofiei şi ale filosofilor.

Or, pe bună dreptate, Mollā Sadrā va declara că esoteristul se simte mult mai aproape de credinciosul naiv decât de teologul raţionalist. Şi toate reproşurile pe care Jalâloddân le adresează filosofilor fuseseră formulate deja, aproape la fel, de către Sohravardī, *shaykh* al-*Ishraq*. Nu îl face el oare pe Aristotel să spună, în timpul întrevederii lor în vis, în Jâbarsă, că sufiţii sunt „filosofi în adevăratul sens”? Există, fără îndoială, această diferenţă care constă în faptul că Sohravardī acceptă ca discipolul său să treacă prin toată învăţătura peripateticienilor, ca o formă de încercare şi pentru a nu se rătăci mai târziu, odată intrat în viaţa mistică. Trebuie deci să se distingă în mod clar

între filosofie şi metafizică. Putem avea o filosofie agnostică dar nu şi o metafizică agnostică. Sufismul nu este o filosofie dar există o metafizică a sufismului. De altfel, filosofii *Ishraqâyuni* nu au fost niciodată incomodaţi de antifilosofismul din *Mathnawî*, la fel cum nu au opus, în pofida diferenţei lor, pe Ibn Arabi lui Jalâloddân Rûmî. În secolul al XIX-lea încă, Mollā Hâdi Sabzavârî va oferi, într-un spirit de profund teosof *isnrâqî*, un voluminos comentariu la *Mathnawî* care se situează cu demnitate alături de numeroasele comentarii ale sufitilor. În sfârşit, tot ceea ce numim în zilele noastre fenomenologie a formelor simbolice, metafizică a imaginaţiei, etc. Îşi găsesc în *Mathnawî o* materie inepuizabilă, accesibilă cu uşurinţă chiar şi non-iranologului, graţie traducerii engleze integrale a lui R.A. Nicholson.

Jalâloddân Rûmî a lăsat de asemenea lucrări în proză (scrisori, predici, culegerea de *Logia* intitulată *Fâni măfîhî*, adică „conţinând ceea ce conţine”). Hosamoddân i-a succedat lui Mawlânā până la moartea sa, în 684/1285 – 1286. Atunci, fiul lui Jalâloddân, Soltan Walad (mort în 712/1312 – 1313), care refuzase succesiunea imediată, devine shaykhul ordinului *Mawlawâţilor*. El a desfăşurat o sistematică activitate de organizare şi de propagandă, a compus un triplu *Mathnawî* şi o culegere de *Ma arif după* exemplul celei a bunicului său. Cu el începe lunga istorie a ordinului *Mawlawâţilor*, în Turcia şi în afara Turciei.

9. Mahmûd Shabestarî şi Shamsoddân Lâhâjî

Mahmûd Shabestarî, unul din marii shaykhi sujiţi din Azerbaidjan, este o figură de prim plan în istoria spiritualităţii iraniene. Născut în 687/1288 la Shabestar, aproape de Tabriz, el a trăit în principal în acest oraş, capitala Azerbaidjanului, într-o epocă în care, sub suveranii mongoli, Tabriz era un loc de întâlnire a numeroşi savanţi şi personaje eminente. Mare călător, el a intrat în contact sau a corespondat cu numeroşi spirituali. Tot la Tabriz a şi murit, încă în plină tinereţe, la vârsta de treizeci şi trei de ani, în 720/1320 – 1321.

El a lăsat mai multe tratate de sufism, în proză şi în versuri, dar este cunoscut în special prin al său *Mathnawî* intitulat *Grădina de trandafiri a Misterului* (*Golshan-e Raz*). El răspunde aici la şaptesprezece întrebări pe care i le pusese Mâr Hosaynî Sâdat Harawî asupra teosofiei mistice (*irfân*) şi a căii spirituale (*soluk*). Acest poem, care conţine doar o mie de distihuri, menţionează toate marile teme ale metafizicii sufismului (căutarea mistică şi obiectul său, Omul Perfect, simbolurile amiezii, Sinaiul, Sâmorgh şi muntele din Qâf, *A'râf-ul* şi lumea intermediară, *Qorân-ul* cosmic, cei şapte Imâmi ai Numelor divine, călătoria în sine, etc.). Poemul, citit, recitit şi studiat din generaţie în generaţie, a fost un fel de *vade-mecum* al sufiţilor iranieni. Dar, de fapt, el este scris în „limbaj cifrat" şi aluziile îi sunt aproape indescifrabile fără ajutorul comentariilor. Acestea din urmă sunt în număr de aproape douăzeci; ele sunt realizate atât de shă iţii imâmiţi cât şi de ismaelieni.

Dintre toate aceste comentarii se evidenţiază, prin importanţa sa, cel al lui Shamsoddân Mohammad Gâlânî Lâhâjî, care este o veritabilă Summă a metafizicii sufismului. S-a amintit mai sus că, ulterior lui Alt Hamadânî, ordinul *Kobrawâya* s-a împărţit în două ramuri. *Grădina de trandafiri a misterului* a avut de asemenea şi comentatori aparţinând ramurii *Zahabâya* (*Dhahabâya*). Shamsoddân aparţinea ramurii *Nurbakhshâya*. După cum indică şi numele său, era originar din Lâhâjân, mic oraş din Gâlân, provincie riverană Mării Caspice, în sud-vest. A fost discipol al celebrului Sayyed Mohammad Nûrbakhsh (869/1464 – 1465, numele înseamnă „dătător de lumină"). La moartea acestuia, el a devenit cel mai renumit succesor al său; se stabileşte la Shârâz unde locuieşte în *Khanqân Nûrâyeh* (încă un epitet de lumină, acordat de această dată lojii sufite). El a murit aici în 912/1506 – 1507. Filosoful, matematicianul şi astronomul Maybodi Qazi Mâr Hosayn (mort între 904/1498 şi 911/1505) îl consideră un familiar al celor patru lăcaşuri metafizice (*nâsût*, *lâhût*, *malakût*, *jabarut*). Alţi filosofi, precum Sadroddân Dashtakî şi Jalâl

Dawwânî (vezi p. 376) formulează elogii asemănătoare. Comentariul său la *Grădina de trandafiri a Misterului* este o voluminoasă şi compactă lucrare în persană care, aşa cum tocmai am spus, are virtuţile unei Summe. Ea are ca titlu *Cheile tratamentului miraculos, un comentariu al Grădinii de trandafiri a Misterului* (*Mafâtân al-ijâzfi sharh-e Golshan-e Raz*). Autorul a lăsat, în plus, un tratat de geomanţie şi un *dâwân* de poeme mistice, conţinând în jur de cinci mii de distihuri.

Shams Lâhâjî purta întotdeauna veşminte negre. Întrebat fiind de Shân Ismă îl asupra motivului pentru care se îmbrăca astfel, răspunsul pe care i l-a dat acestuia – răspuns care face trimitere la drama din Karbală şi la doliul din inimile shă de ce va dura până la sfârşitul acestor vremuri – denotă un sens al simbolismului culorilor care se situează pe linia metafizicii photismelor şcolii lui Najmoddân Kobră. Tema „luminii negre" (*nur-e siy în*) joacă un mare rol în comentariul său şi consecinţele sale merg foarte departe. După cum remarca deja Najmoddân Dâyeh Râzi, *coincidentia oppositorium* care apare aici anunţă, ca printr-o reminiscenţă a mazdeismului zoroastrian, faptul că Lumina şi întunericul sunt prezente *ab initio* şi simultan, şi nu că întunericul este adus la fiinţă ca urmare a unei creaţii mediate şi derivate. De acum, problema clasică a metafizicii fiinţei, care conferă primatul originii când esenţei când existenţei, apare ca fiind depăşită. Astfel că metafizica lui Shaykh Ahmad Ah să-l va statua simultaneitatea *ab initio* a existenţei şi a quidditâţii, în vreme ce Mollă Hâdi Sabzavârî va refuza cu tărie acest lucru. Şi în acest caz, metafizica sufismului se găseşte în inima marilor probleme.

10. ‘Abdol-Karâm Gâlî

Se ştiu prea puţine lucruri până acum despre biografia acestui foarte important teosof mistic. Numele de ‘Abdol-Karâm Gâlî sau Gâlânî (numele Jâlî, Jâlânî sunt arabizarea numelui) îi situează originea familială în provincia iraniană Gâlân (ca mai înainte Shamsoddân

Lâhâjî). Se aminteşte de asemenea că el coboară din zAbdol-Qâdir Gâlî sau Gâlânî (mort în 560/1164 – 1165 sau 562/1166 – 1167), fondator al ordinului sufit al *Qâdirâya*. „Abdol-Karâm vorbeşte de acesta ca despre „shaykh-ul nostru", ceea ce pare a implica apartenenţa sa la ordin. El însuşi ne face cunoscut că a trăit în Yemen cu shaykhul său direct, Sharafoddân Ismă al Jabarti şi că a călătorit în India. Se pare că părăsise această lume în 805/1403. A lăsat cam douăzeci de lucrări încă inedite (în curs de editare şi de studiere), pe lângă acestea existând un număr mare de lucrări pierdute. Una dintre marile sale opere (al-*Nâmus al-a zam*) trebuia să cuprindă patruzeci de tratate; se pare că nu au supravieţuit decât douăsprezece (numai în caz că nu o terminase niciodată). Dar lucrarea care i-a conferit notorietate până astăzi are ca titlu *Omul Perfect* (*Kitâb* al-*Insân* al-*Kâmâl*; *o* mediocră ediţie a sa a apărut la Cairo, acum aproape optzeci de ani, în 1304 h).

Omul Perfect (*anthropos teleios*) reflectă ca o oglindă nu numai puterile naturii ci şi puterile divine. Această oglindă (*speculum*) este locul teosofiei „speculative" S-a făcut referire, pe bună dreptate, în acest caz, la *anthropos genikos*, omul generic al lui Philon (omul celest ca *summun genus*, omul terestru ca *summa species*). Gâlî profesează teomonismul lui Ibn Arabi (*wahdat al-wojûd*). Esenţa unică la care se raportează Numele şi Atributele prezintă două feţe: Fiinţa pură care este Fiinţa divină (*Haqq*) şi fiinţa unită cu nefiinţa, care este lumea fiinţelor creaturale (*khalq*). Esenţa pură nu se acoperă cu atribute decât în cursul teofaniilor sale. Din acest punct de vedere, există o diferenţiere între Esenţă şi Atribute; totuşi, în cele din urmă, cele două sunt o unitate, precum apa şi gheaţa. Lumea fenomenală este aici lumea teofanică; la rândul său, ea nu este nicidecum o iluzie; ea există cu adevărat, de vreme ce este tocmai teofania, celălalt sine al absolutului. Din acest punct de vedere, nu există diferenţă reală între Esenţă şi Atribute: fiinţa este identică cu gândirea. În acord cu Ibn Arabi, Gâlî poate scrie:

„Suntem noi înşine Atributele prin care descriem pe Dumnezeu”.

(în *hadâth-urile* lor, Imâmii shăismului declară: „Noi suntem Numele, Atributele…” conferind astfel teosofiei speculative fundamentul său imâmic). Omul Perfect este gândirea cosmică, microcosmosul în care sunt reunite toate Atributele: în el Absolutul devine conştient de sine. Teofaniile prezintă o triplă fază: există teofania Unitudinii (epifania Numelor cu care se uneşte Omul Perfect); teofania Ipseităţii sau epifania Atributelor; teofania Egoităţii divine sau epifania Esenţei. Când Omul Perfect şi-a atins realitatea sa plenară, Absolutul a revenit la sine. În fiecare perioadă există Oameni Perfecţi care sunt epifania purei Realităţi metafizice mohammadiene (*Haqâqât mohammadâya*), Logos mohammadian sau Realitate profetică eternă.

Această ultimă propoziţie fondează o profetologie speculativă, apărută de fapt din profetologia shă ită şi reproducând marile elemente ale profetologiei iudeo-creştine primitive (tema lui *Verus Propheta*). Cele câteva rânduri de mai înainte vor face, la rândul lor, să se înţeleagă de ce au fost evocaţi aici, în prezentarea generală, „teologii speculativi” ai „dreptei hegeliene” de la începutul secolului al XIX-lea. Există, bineînţeles, această diferenţă care constă în faptul că Logosul lui Ioan este conceput aici în acelaşi mod ca în hristologia lui Arius. În plus, tonalitatea cărţii lui Gâlî se caracterizează printr-un simbolism dramatic, familiar tuturor gnosticilor. Ea este o epopee a Spiritului, o „metafizică narativă”. Ea povesteşte cum Străinul, care este Spiritul, revine, din lungul său exil şi din captivitatea sa, în ţara Yûh şi pătrunde în vasta cetate în care Kheze (Khadir) domneşte peste „oamenii invizibilului” Există afinităţi profunde între Gâlî şi Ibn Arabi; ele nu exclud diferenţele (acestea se pot observa în ceea ce priveşte teoria teofaniilor). Dar în starea actuală a cercetărilor, ar fi prematur să se precizeze atât unele cât şi celelalte.

11. Ni matollán Walî Kermanî

Acest nume este inseparabil de istoria sufismului shă it din Iran vreme de şapte secole. Amâr Nûroddân Ni matollán s-a născut în 730/1329 – 1330, dintr-o familie Sayyed ce îşi urca ascendenţa la al V-lea Imâm, Mohammad al-Bâqir (115/733). Era în vârstă de douăzeci şi patru de ani atunci când face pelerinajul la Mekka, unde a rămas vreme de şapte ani şi a devenit unul dintre principalii discipoli ai lui Shaykh ‘Abdollah al-Vâfi! (768/1366 – 1367). A trăit succesiv la Samarkand, Herat, Yază; se bucură de favoarea lui Shâhrokh, fiul lui Tamerlan şi în cele din urmă se stabileşte în sud-estul Iranului, la Mahan, aproape de Kerman, unde şi-a petrecut ultimii ani ai vieţii şi unde discipolii vor da năvală. A murit în 22 Rajab 834/5 aprilie 1431, mai mult decât centenar. Este adevărat, însă, că anumite surse fixează data decesului său între 820/1417 şi 834/1431. În afara unui *dâwân* de poeme mistice, el a lăsat o sută de opuscule, al căror ansamblu totalizează o mie de pagini. Deoarece sunt în curs de editare, nu se poate propune încă o clasare metodică a lor, necesară schiţării unei sinteze.

Aceste opuscule tratează tot despre diferite teme curente din teosofia mistică (un verset qorânic, un *hadâth* al Imâmilor, 354

un pasaj de Ibn Arabi, etc.) şi, de preferinţă, abordează un motiv specific al shăismului duodeciman (al XII-lea Imâm, *walāyat*-a ca iubire divină ce sacralizează pe sfinţii Imâmi şi care este esotericul profeţiei).

„Esotericul *walāyat-ei* conţine Unitatea Esenţială care este *Absconditum-ul* absolut. Dar mulţimea cunoştinţelor reprezintă nivelul ecceităţilor eterne, căci eternul Manifestat este înveşmântat cu pluralitatea. Ecceităţile eterne sunt formele Numelor divine la nivelul cunoaşterii, căci epifania Numelor şi a Atributelor divine, în ceea ce priveşte particularităţile lor proprii, postulează multiplicarea Numelor”.

Mahan este astăzi un sanctuar al sufismului iranian,

vizitat de nenumăraţi pelerini. Ni matollah este onorat ca regele (*shân*) dervişilor; el este „Shân Ni matollán Walî”. Se va vedea mai încolo cum acest calificativ se propagă în Ordinul său, Ordinul *ni matollahî*, la care se ataşează majoritatea *tarâqat-elor* shă de existente în Iranul zilelor noastre, cealaltă grupare fiind cea a *Zahabâţilor* (vezi *infra*, p. 363).

12. Horoufiţi şi Bektashi

Regretăm că nu putem semnala aici decât în puţine rânduri şcoala Horoufiţilor, adică adepţi care practică „ştiinţa filosofică a literelor” *(ilm al-horuf)*; ea poate fi considerată ca o algebră metafizică al cărei concept şi metode sunt aceleaşi cu ceea ce cunoaştem în Kabbala ebraică. La drept vorbind, ştiinţa alfabetului filosofic şi aritmosofia sunt prezente încă de la începuturi; tradiţia atribuie instituirea lor în Islam celui de-al VI-lea Imâm, Ja’far al-Sâdiq şi, de la un secol la altul urma lor se găseşte la cea mai mare parte dintre teosofii noştri mistici. Dar atunci când se vorbeşte de şcoala sau de „secta” horoufiţilor, se are în vedere şcoala specifică ce-şi datorează originea lui Fazlollah din Astarâbând, personaj cu destin tragic, pe care Tamerlan îl execută în 804/1401 – 1402. Învăţătura sa situează pe piscul gradelor fiinţei gradul Cuvântului, constituind fondul intim, esoteric al fiinţei şi al fiinţelor. Pentru ca acest esoteric să fie revelat, e necesar să fie proferat Cuvântul, şi pentru aceasta e nevoie de o „ciocnire” Dar fenomenul acestei sonorităţi fundamentale îşi are sursa nu în exteriorul lucrurilor şi al fiinţelor ciocnite; el emană din interiorul, din esotericul fiinţelor şi al lucrurilor.

Ca şcoală constituită, „secta” horoufiţilor pare să fi dispărut rapid. Din Persia ea a trecut în Turcia, unde dervişii bektashi au devenit reprezentanţii şi depozitarii doctrinelor sale. Ordinul bektashilor ia fiinţă odată cu Hâjjî Bektash (738/1337 – 1338) şi rolul său, în ciuda unor persecuţii atroce, a fost cu adevărat considerabil în viaţa spirituală şi culturală a Turciei vechi, până în prima treime

a acestui secol. Dar ordinul a păstrat un riguros esoterism care nu a facilitat studierea doctrinelor sale, şi în care se regăseşte o puternică amprentă a neoplatonismului şi o percepţie a lucrurilor fundamental shă ită duodecimană. Este de remarcat conexiunea între studiul simbolismului trăsăturilor fizionomiei umane şi cele mai uluitoare realizări ale caligrafiei. Şi aici se oferă o mină inepuizabilă pentru fenomenologia formelor simbolice.

13. Jâmî

Tot forme simbolice ne propune şi partea poetică a operei lui Mollā Nûroddân ʻAbdorrahmân Jâmî, iranian din Khorassan, născut la Jim în 817/1414 şi care, după mari călătorii (două pelerinaje la Mashhad, la Mekka, şederi la Baghdând, Damasc şi labrâz), se stabileşte la Herat unde îşi încheie viaţa în 898/1492. „A fost unul dintre geniile cele mai remarcabile pe care le-a produs Persia, căci el a fost în aceeaşi măsură un mare poet, un mare savant şi un mistic” (E.C. Browne). Aparţinea ordinului sufit *Naqshbandâya*, având ca shaykh pe Sa doddân Mohammad Kashgarî, discipol şi succesor al lui Khwâjeh Bahă oddân Naqshband (790/1388), fondatorul Ordinului.

Întreaga sa operă, în ansamblu, interesează metafizica sufismului. Există mari tratate în proză, printre care un comentariu la *Lama ăt* (*Fulgerări*) al celebrului Fakhroddân 356

Erâqî (mort spre 698/1289), mic tratat pe care acesta din urmă îl compusese cu ocazia lecţiilor lui Sadroddân Qonyawî, pe care le ascultase la Qonya (vezi pag. 340). Erâqî era un derviş rătăcitor (*qalandar*) tipic, fără să fie preocupat de reputaţia sa, atent doar la frumuseţea umană ca oglindă a frumuseţii eterne. Jâmî a compus, în plus, o mare culegere de biografii de sufiţi (*Nafahât al-ons*, *Adierile intimităţii divine*). *Opera minora* cuprinde comentarii la Ibn Arabi şi la Sadroddân Qonyawî. În lipsa unor ediţii şi studii prealabile, o schiţă de ansamblu este încă dificilă. Opera sa poetică cuprinde în principal o „heptalogie” (*Haft Awrang*, *Cele Şapte Tronuri*). Din cele

şapte momente care o compun, trebuie menţionate aici în special trei epopei mistice: *Iosif şi Zolaykhă*; *Majnûn şi Laylă* (Tristan şi Isolda ai epopeii mistice persane); *Salaman şi Absâl*. Din această ultimă istorie simbolică există două versiuni: una care este a lui Avicenna şi pe care o cunoaştem printr-un rezumat de Nasâroddân Tûsî, şi alta, care este de origine her me listă. Versiunea her me tis tă şi nu versiunea avicenniană este cea pe care a orchestrat-o Jâmî într-un lung poem.

14. Hosayn Kâshefi

Hosayn Wă iz Kâshefi (910/1504 – 1505) a fost un mare predicator şi spiritual iranian al epocii. El a lăsat cam treizeci de lucrări interesând diverse probleme ale teosofiei mistice, între altele un mare comentariu mistic al *Qorân-ului*, *o Grădină* (*sau panegiric*) *a martirilor* (*Rawzat al-shahada*), ce comentează persecuţiile suferite de profeţi şi de Imâmi, în special drama din Karbală. Însă, cu toate că geniul persan excelează mai degrabă în metafizică şi în mistică decât în etică, orientaliştii occidentali sunt îndeosebi interesaţi, în ultimul secol, de enciclopedia de filosofie practică (*Akhlâq-e mohsini*) compusă de Hosayn Kâshefi, şi care continuă alte două modele ale genului, respectiv opera lui Nasâroddân Tûsî (*Akhlâq-e nasârî*) şi a lui Jalâloddân Dawwânî (*Akhlâq-e jalâlî*).

Totuşi, faptul că îl amintim aici se datorează în special unei mari lucrări, o *Fotowwat-Nâmeh*, în care el tratează temeinic tema pe care am semnalat-o mai sus cu referire la opera lui Omar Sohravardī, adică *fotowwat-a*, cavaleria spirituală şi companionajul. El recapitulează ansamblul datelor de care dispune tradiţia pentru a-şi reprezenta acest fenomen caracteristic al societăţii islamice. Ideea *fotowwat-ei* apare ca esenţialmente legată de raportul dintre misiunea profetică şi harisma imâmică (*walāyat-a* ca esoteric al profeţiei), aşa cum şi-l reprezintă shăismul. Sub acest aspect, *fotowwat-a* a început cu Seth, fiul şi Imâmul lui Adam, „primul sufit”, în persoana căruia *fotowwat-a* nu se diferenţiază încă de *tarâqat*, adică de

calea mistică sau sufism (dacă ne gândim aici la rolul lui Seth la gnostici, la identificarea lui Seth cu Agathodaâmonul hermetiştilor, se vor percepe unele rezonanţe îndepărtate). Când oamenii nu au mai avut tăria să poarte mantia sufismului (*Khirqa*), apare Abraham, care a instituit *fotowwat-a* ca distinctă de sufism. În persoana lui Abraham, misiunea profetică este de acum înainte asimilată cu un serviciu de cavalerie. Făcând să se intersecteze ciclul profeţiei cu ciclul *walāyat-ei*, *fotowwat-a* determină periodizarea historiosofiei. Ciclul profeţiei a avut ca iniţiator pe Adam; ca pol, pe Abraham; ca Pecete care închide ciclul, pe profetul Mohammad. Ciclul *fotowwat-ei* a avut ca iniţiator pe Abraham; ca pol, pe primul Imâm; ca Pecete, pe al XII-lea Imâm, Imâmul învierii, Aşteptatul (*montazar*) în prezent invizibil. Deoarece *fotowwat-a* a avut membri în toate comunităţile Cărţii (*Ahl* al-*Katâb*), Abraham este astfel părintele unei cavalerii spirituale (*Abû* l-*fityâri*) al cărei ecumenism esoteric grupează cele trei ramuri ale tradiţiei abrahamice.

15. ‘Abdol-Ghânî Nâblûsî

Teosoful şi misticul sirian ‘Abdol-Ghânî Nâblûsî (adică din Nablus, Samaria), mort la Damasc în 1143/1731, a fost un scriitor prolific, în linia lui Ibn Arabi (el a lăsat un excelent comentariu la *Fosûs* în două mari volume inquarto). Opera sa cuprinde nu mai puţin de o sută patruzeci şi patru 358

de titluri, atingând problemele cele mai diverse (comentariul său la Odele mistice ale lui Ibn al-Rând este celebru). Era afiliat, deopotrivă, la două ordine sufite, *mawlawî* şi *naqshbandi*. El a tratat, ca disofpol al lui Ibn Arabi, problema teomonismului (*wahdat al-wojûd*), care necesită o bună pregătire filosofică pentru a fi abordată eficient.

Această unitate transcendentă, explică shaykhul, semnifică faptul că fiinţa non-necesară (*khalq*, Creaţia) nu este defel independentă de Fiinţa Necesară (*Haqq*, Fiinţa divină) şi nu poate fi extrinsecă fiinţei acesteia. Ele sunt

distincte una de cealaltă, dar fiinţa prin care amândouă există este unică. Existenţa Fiinţei Necesare este identică cu însăşi esenţa sa, în vreme ce fiinţa care are un început, care vine la fiinţare, există chiar datorită acestei existente care este identică esenţei Fiinţei Necesare. Dar, aşa cum Fiinţa Necesară nu este identică cu esenţa fiinţei care are un început, nici fiinţa acesteia nu este identică cu esenţa însăşi a Necesarului. Acelaşi „a exista" unic aparţine, prin sine însuşi, Fiinţei Necesare şi el aparţine, prin Fiinţa Necesară, fiinţei nonnecesare. La prima, el este necondiţionat, unic; la a doua, el este condiţionat. Ar fi de dorit ca o ediţie completă a operelor lui Nâblûsî, la fel ca şi un studiu de ansamblu, să vadă degrabă lumina zilei.

Semnalăm, în aceeaşi epocă, în imperiul otoman, opera lui Râghib Pâshă (1176/1763), „mare vizir otoman din 1756 în 1763; posesor al unei frumoase biblioteci, el ne-a lăsat o culegere de însemnări interesante asupra principalelor probleme ale culturii islamice" (L. Massignon).

16. Nûr zAlî-Shân şi restaurarea sufismului la sfârşitul secolului al XVIII-lea

S-a subliniat deja în altă parte situaţia paradoxală a shăismului, care îi obligă pe esoteriştii ce profesează shăismul integral să practice o strictă „disciplină a tainei" faţă de acei coreligionari ai lor care se limitează la religia legalitară şi exoterică. Această disciplină este poate şi mai riguroasă atunci când este practicată în afara oricărei apartenenţe la un ordin sufit, dispărând atunci orice semn exterior. În plus, încă de la începutul dinastiei safavide, care purta înscris în numele său urma originilor sale sufite (Safâoddân Ardabâlî), s-a produs o contaminare politică şi, odată cu ea, o relaxare a spiritului şi a obiceiurilor sufismului, într-o asemenea măsură încât cuvintele de *tasawwof* şi de sufit au devenit suspecte şi s-a preferat de acum înainte să se vorbească de *irfân* (teosofie mistică) şi de *orafă* (teosofi mistici). Astfel că marele filosof Sadră Shârâzi, care în viaţa sa interioară era un „sufit", a trebuit

să scrie o carte împotriva unei întregi grupări de sufiţi libertini şi ignoranţi. În plus, trebuie să se ţină seama de situaţia deja semnalată: un spiritual shă it conştientizează că el este deja intrat pe calea mistică, datorită ataşamentului său faţă de învăţătura integrală a sfinţilor Imâmi, fără a avea nevoie să adere la o *tarâqat* sufită constituită. Sub acest aspect, pot exista *tarâqate* care se transmit de la individ la individ, prin viu grai. Acestea nu lasă nici urme materiale, nici arhive. Pe scurt, chiar dacă datorită celor care vor fi amintiţi în capitolul următor, mai exista încă o întreagă viaţă filosofică şi spirituală, la sfârşitul perioadei safavide sufismul iranian este într-o profundă decadenţă, caracterizată prin istovirea şi dezagregarea oricărei *tarâqat* constituite. Nu mai existau decât câţiva sufiţi ai ordinului *nûrbakhshî* la Mashhad şi câţiva din ordinul *zahabî* la Shârâz.

În aceste circumstanţe, un derviş sau sufit *ni matollahî* din India, Ma sûm Alt, a ajuns pe mare la ţărmul Fârsului (Persida) şi se instalează cu familia sa la Shârâz între 1190/1776 şi 1193/1779. El era însărcinat din India, de către maestrul său spiritual, shaykh-ul Shân Alt Rezâ Dekkanî, să restaureze în Iran ordinul *ni matollahî*, care-şi datorează numele, evident, lui Shân Ni matollán Walî (vezi p.354), dar care prin Ma rûf Karkhî (200/815 – 816) îşi poate urca originile până la al VIII-lea Imâm al shă iţilor, Imâmul Alt Rezâ (203/818). Ma sûm Alî-Shân a dus la bun sfârşit încercarea de restaurare spirituală. Aici intervine din nou o mare figură din istoria sufismului iranian: Nûr Alî-Shân.

Nûr Alt Shân, născut la Ispahan în 1170/1756 – 1757, era fiul lui Fayz Alî-Shân (Mirză ‘Abdol-Hosayn) el însuşi fiul lui Mollă Mohammad Alt, Imâm-Jom eh din Tabas, mare oază în nord-estul deşertului central. Ecourile revigorării provocate prin venirea lui Ma sûm Alî-Shân parvin până la Ispahan; tată şi fiu decid să plece împreună la Shârâz, unde ei îşi devin fraţi spirituali atunci când se afiliază la *tarâqat-a* lui Ma sûm Alî-Shân. După tot ce s-a

povestit despre el, se pare că personalitatea lui Nûr Alî-Shân, renumit pentru frumuseţea sa, fusese fascinantă. Entuziasmul şi fidelitatea unor discipoli au fost, din păcate, compensate de ura îndârjită a credincioşilor cucernici şi a exoteriştilor *ţahl-e zăhir*). Nûr Alî-Shân a murit şi a fost înmormântat la Moşul, în 1212/1797 – 1798, la vârsta de numai patruzeci de ani. Să menţionăm că s-a căsătorit cu sora lui Rônaq Alî-Shân, care era o femeie înzestrată cu mari daruri spirituale şi poetice; a compus ea însăşi un *diwăn* de poeme, sub numele de autor Hayyâti.

Opera sa cuprinde cam zece lucrări, printre care se distinge imensa rapsodie persană intitulată *Jannat al-wisâl* (*Paradisul Uniunii mistice*), cuprinzând o mie două sute douăsprezece pagini in8° mare, în ediţia recentă. Sunt grupate în acest monument şi tratate într-o manieră cu totul proprie autorului (sau autorilor), marile teme ale teosofiei şi ale misticii experimentale a sufismului. Lucrarea ar fi trebuit să cuprindă opt cărţi (simboluri ale celor „opt porţi" ale paradisului), însă a rămas neterminată. Nûr Alî-Shân a murit chiar înainte de a fi terminat Cartea a III-lea. Cel care-i continuă opera, cumnatul şi succesorul său, Rônaq Alî-Shân (mort în 1225/1810 sau 1230/1814 – 1815) a încheiat Cartea a III-a şi a compus Cărţile IV şi V. La rândul său, Nezâm Alî-Shân Kermâni (1242/1826 – 1827) a compus Cărţile VI şi VIL Câţiva membri ai ordinului au fost scriitori foarte productivi. Mozaffar Alî-Shân (1215/1800 – 1801, la Kermânshân) a scris, între altele, un tratat intitulat *Majm*a' *albihâr* (*Confluenţa mărilor*) în care se reuneşte învăţătura lui Ibn Arabi cu cea a *hadâth-urilor* shă de dintre cele mai încărcate de gnoză; un *Kibrât al-ahmar* (*Piatra filosofală*); un *Bahr al-asrâr* (*Ocean al secretelor mistice*), etc. El fusese, la Kerman, discipolul lui Moshtâq Alî-Shân, care a pierit ca martir al sufismului (1206/1791 – 1792) în timpul unei răscoale a populaţiei.

În cursul primei jumătăţi a secolului al XIX-lea, un derviş stabilit la Shârâz a compus şi el, sub pseudonimul

literar Sayyâf, o imensă rapsodie al cărei titlu aminteşte de lucrarea lui Nûr Alî-Shân: *Kanz al-asrâr wa Jannat al-wisâl* (*Comoara secretelor mistice şi paradisul Uniunii*). Lucrarea este colosală: aproape trei mii de pagini în recenta ediţie tipărită. Ea acoperă, în douăsprezece cărţi, întreg câmpul gnozei mistice; *hadâth-urile* provenind de la unul dintre Imâmî servesc cel mai adesea ca leitmotiv pentru a introduce comentariul versificat. Lucrarea a fost terminată în 1260/1844.

Un alt Ma sûm zAlî-Shân, născut la Shârâz în 1270/1853 – 1854, decedat în 1344/1925 – 1926, a lăsat, între alte lucrări, o vastă enciclopedie generală a sufismului în persană (*Tară iq al-hacă iq*, trei mari volume în ediţia recentă).

E necesar să menţionăm aici pe Safi Alî-Shân, născut la Ispahan în 1251/1835 – 1836. El a locuit în India mai înainte de a se stabili la Teheran, unde a murit, înconjurat de numeroşi discipoli, în 1316/1898 – 1899. Influenţa lui asupra societăţii iraniene din epocă a fost considerabilă. Între alte lucrări, el a lăsat un monumental *tafsâr* mistic al *Qorân-ului*, în versuri (opt sute treizeci şi şase de pagini in-folio în ediţia din 1318 h.s. /1950). *Tarâqat*-a lui Safi Alî-Shân este încă foarte vie în zilele noastre. Mai menţionăm încă pe Soltân Alî-Shân (1327/1909) din Gonâbând, în Khorassan, căruia i-a succedat fiul său Nûr Alî-Shân II (1337/1918 – 1919), a cărui influenţă a fost enormă iar opera considerabilă. Gonâbând este încă şi astăzi cartierul general al unei vaste reţele de şutism care penetrează toate nivelurile societăţii iraniene. Nenumăraţi alţi shaykhi *ni matollahî* ar mai fi de amintit aici, în zilele noastre, *khânqâh-e ni matollahî* din Teheran are ca „pol” pe Dr. Javând Nûrbakhsh, care are o activitate prodigioasă. Sub conducerea sa, *khânqăh* a fost reconstruit şi mărit la dimensiunile unei universităţi sufite (bibliotecă cu manuscrise, muzeu de caligrafie, etc.). Dr. Nûrbakhsh a înmulţit publicarea textelor vechi şi a fondat, în cursul ultimilor ani, cincizeci de *khânqân* noi în întreg Iranul; la

autoritatea de shaykh sufit el adaugă competenţa medicului neuropsiholog, perfect informat asupra limitelor psihanalizei.

17. Zahabâţii

Aşa cum s-a amintit mai susz ordinul sufit *Kobrawâya* s-a scindat în două ramuri după moartea lui Sayyed Alt Hamadânî. Discipolul său, Khwâjeh Ishaq Khotallânî, desemnase ca succesor pe Sayyed Mohammad Nûrbakhsh (795/1390 – 869/1464). Din păcate însă, Mâr Shihâboddân ‘Abdollah Barzishâbâdi a refuzat să-l recunoască. Au existat de atunci două linii distincte: cea a *Nûrbakhshâya* şi cea a *Zahabâya*. Aceştia din urmă insistă asupra ascendenţei lor spirituale care, prin Ma rûf Karkhî (200/815 – 816) urcă (asemenea ni matollahâlor) la al VIII-lea Imâm, Imâmul Alt Reză (203/818). Fervoarea shă ită duodecimană este evidentă în expunerile pe care le fac asupra metafizicii sufismului.

Trebuie citat îndeosebi shaykh-ul zahabât Najâboddân Reză: originar din Tabriz el s-a stabilit la Ispahan unde a murit în 1080/1670, sub domnia lui Shân Solaymân (1666 – 1694). Două importante lucrări ale sale au fost publicate: *Nûr al-hidâyat* (*Lumina orientării spirituale*) şi *să-b al-mathănî* (*mathnawî* asupra celui de-al XII-lea Imâm). Două centre de publicaţii zahabăte sunt active în mod deosebit: la Shârâz şi la Tabriz. La Shârâz au fost publicate operele shaykh-ului Aghă Mârză Abû 1-Qâsim, cunoscut mai degrabă sub pseudonimele sale onorifice şi numele de scriitor „Băbă-ye Shârâzi” sau „Râz-e Shârâzi”, şi căruia i-a succedat fiul său Majd al-Ashrâf (1264/1848 – 1339/1912). Lui i se datorează, între altele, două importante tratate de teosofie mistică. Unul este comentariul unei celebre predici gnostice atribuite primului Imâm (*Khotbat* al-*Bay* în *Predică despre marea Declaraţie*). Altul, intitulat *Manâhij anwăr al-mă rifat* (*Potecile luminilor gnozei*), este comentariul la un tratat atribuit celui de-al VI-lea Imâm, Ja fâr Sâdiq, *Misbân al-shanat* (*Lampa care luminează religia literală*). La Tabriz,

s-a început publicarea lucrărilor unuia dintre discipolii săi, Mârza ‘Abdol-Karâm Râyezoddân Shârâzi, sau, sub numele său din *tarâqat*, A’jûbeh Arif Alî-Shân (1299/1882), între altele un preţios studiu despre *Grădina de trandafiri a Misterului* de Mahmûd Shabestarî (vezi pag. 350).

El a lăsat o considerabilă operă în manuscris, cuprinzând aproximativ patruzeci şi unu de titluri. Shamsoddân Parvâzi şi-a asumat sarcina de a le edita.

Acest câteva pagini vor oferi poate o idee despre sufism şi despre metafizica sa; fără îndoială ele vor sugera, într-un mod şi mai clar încă, sarcinile imense ce rămân de realizat. Este impresia pe care ar trebui să o comunice şi capitolul următor.

III. GÂNDIREA SHI ITA

1. Nasâroddân Tûsî şi „Kalâm”-ul shâit

Există un *Kalăm* shă it, termenul desemnând acea metodă de expunere discursivă care pune resursele dialecticii moştenite de la filosofii greci în serviciul conceptelor religioase pe care le propun *Qorân-ul* şi *hadâth* (tradiţia). *Motakallim-ul* exclusiv reprezintă eminamente pe teologul exoteric. Totuşi, o aceeaşi temă religioasă poate fi tratată din punctul de vedere exoteric al *Kalâm-ului* şi ea poate, de asemenea, să fie valorificată în aplicare împreună cu toate resursele teosofiei mistice, din care metafizica sufismului tocmai ne-a oferit ilustre exemple. Un acelaşi gânditor poate cumula deopotrivă capacităţile *Motakallim-vivi* şi ale filosofului şi teosofului mistic – cel care nu se poate mulţumi doar cu o deliberare asupra conceptelor. Este situaţia cea mai curentă in shă ism şi i se poate găsi o primă motivaţie în chiar învăţătura sfinţilor Imâmi. Nasâroddân Tûsî reprezintă aici un caz exemplar.

Geniu universal (bibliografia sa cuprinde aproape optzeci de titluri), aşa cum o permite cultura epocii, Khwâjeh Nasâr (Maestrul Nasâr, forma sub care numele său este cel mai adesea citat) se născuse la Tûs, în Khorassan, în 11 Jomâda I 597/18 februarie 1201, şi a

murit la Baghdând în 18 Dhû 1-Hijjă 672/26 ianuarie 1274. Anii săi de tinereţe au fost aventuroşi; a fost în serviciul prinţilor ismaelieni în Qohestân, ceea ce explică şederea sa în fortăreaţa din Alamût şi compunerea unui tratat ismaelian care va fi amintit mai încolo. O situaţie dificilă apare atunci când mongolii cuceresc Alamûtul (654/1256), dar din care Khwâjeh Nasâr s-a sustras cu abilitate, ajungând chiar consilierul lui Hûlâgû Khân, fiind pe lângă acesta mijlocitorul shă iţilor imâmiţi şi cruţându-i de ororile din timpul cuceririi Baghdâdului (656/1258). El a fost mai apoi cel care l-a convins pe suveranul mongol să construiască marele observator din Marâgheh în Azerbaidjan.

Khwâjeh Nasâr a fost matematician şi astronom (el a comentat *Elementele* lui Euclid, *Almagesta* lui Ptolemeu, a compus un tratat despre probleme de optică geometrică şi fiziologică). În filosofie, el a compus la lucrarea *Ishârât* de Avicenna un studiu sub formă de comentariu pe care ‘Abdorrazzâq Lâhâjî, patru secole mai târziu, îl considera ca fiind cel mai bun tratat de avicennism produs până atunci. Khwâjeh Nasâr ia apărarea lui Avicenna împotriva lui Fakhroddân Râzi, la fel cum îl apără şi într-un tratat special scris ca răspuns lui Shahrastânî. Dacă avicennismul iranian s-a perpetuat până în zilele noastre, spre deosebire de avicennismul latin prea repede dispărut, se poate spune că acest lucru se datorează şi faptului că Nasâr Tûsî i-a fost primul artizan. În teologia shă ită, principalele sale lucrări sunt *Tajrâd al – acă id* (*Desprinderea articolelor de credinţă*), *Qawă id al – acă id* (*Fundamentele articolelor de credinţă*), *Fosûl* („capitole”, în persană). Se găsesc aici sistematizate marile teme ale gândirii shă de (imâmat, al XII-lea Imâm, etc.). Primele două au făcut, de-a lungul secolelor, obiectul a aproape şaptezeci de studii şi comentarii, şi ar fi un lucru urgent de a se face inventarul, analiza şi istoria lor. Opera şi fizionomia spirituală a lui Khwâjeh Nasâr îşi găsesc încununarea nu atât în filosofia practică (tratatul intitulat

Akhlâq-e nasâri) cât mai ales într-un sufism, pe cât de profund mistic pe atât de shă it, expus în micul tratat *Awsâf al-ashrâf* (*Caracterologia sufletelor nobile*). În contextul în care, pe de o parte, shăismul recapitulează aspiraţiile conştiinţei religioase iraniene şi, pe de altă parte, filosofia îşi dă sfârşitul în restul lui *Dar* al-*Islâm* dar se perpetuează viguros în şcolile iraniene, se înţelege că Khwâjeh Nasâr a fost figura emblematică a gândirii shă de.

Dintre discipolii şi oamenii cei mai apropiaţi de Khwâjeh Nasâr, trebuie amintit Kamâloddân Maytham Bahrânî (678/ 1279 – 1280). O spusă tradiţională ne face cunoscut că, dacă el a fost în filosofie elevul lui Nasâr Tûsî, acesta a fost elevul său în drept canonic (*fiqh*). În plus, el a fost unul dintre maeştrii lui Allâmeh Hillî (vezi mai jos). I se atribuie cincisprezece lucrări (manuscrisele nu sunt încă reperate chiar toate), dintre care mai multe privesc problemele imâmatului Imâmilor shlismului. El este îndeosebi cunoscut prin dublul său comentariu (în mai mult de opt volume) la culegerea de maxime, predici, scrisori ale primului Imâm, intitulată *Nahi al-balâgha*. Maytham Bahrânî a fost unul dintre acei gânditori shă îţi care vor cumula *Calam-vi*, filosofia şi mistica *Cirfâri*). Haydar Amolî îl situează în rândul acelor filosofi adevăraţi care sunt moştenitorii profeţilor şi care nu se pot mulţumi doar cu ştiinţa exotericǎ:

„Printre ei, desăvârşitul shaykh Maytham al-Bahrânî care, în dublul său comentariu, major şi minor, la *Nahi al-balâgha*, a preferat în locul metodelor savanţilor şi ale profesioniştilor filosofiei pe cele ale gnosticilor teomonişti, care îşi urcă sursele şi mantia (*Khirqa*) la primul Imâm. La fel, în comentariul său la culegerea de spuse ale primului Imâm, intitulat *Centiloquium*, el profesează că adevărul în care nu există nicio îndoială este calea teomoniştilor dintre oamenii lui Dumnezeu numiţi sufiţi”. / /

Cel mai celebru elev al lui Khwâjeh Nasâr a fost, fără îndoială, Allâmeh Hillî (numele său complet: Jamâloddân Abû Mansûr Hasan Ibn Yûsof ibn Motahhar al-Hillî), născut

în 648/1250 – 1251 la Hilla, şi mort tot aici în 726/1326. El a avut, printre alţi maeştri, pe Katibî (Dabârân) Qazvânî (vezi pag. 307) şi pe Maytham Bahrânî. Ca şi acesta şi precum Khwâjeh Nasâr, el a fost contemporan năvălirii mongole, şi a jucat un rol analog celui al maestrului său. Potrivit mărturiei istoricilor shă îţi, influenţa sa a fost decisivă în timpul conferinţelor la care Oljaytu invita pe şefii diferitelor confesiuni religioase; autoritatea răspunsurilor sale face ca în această perioadă shăismul să fie recunoscut ca religie oficială a Persiei şi să poată ieşi din clandestinitate. Allâmeh Hillî a fost un scriitor prolific (bibliografia cuprinde aproximativ o sută douăzeci de titluri; câteva dintre lucrările sale sunt publicate; pentru altele trebuie să se caute încă manuscrisele).

Aşa cum s-a amintit mai înainte, una dintre lucrările sale asupra conceptului de imâmat shă it (*Minhaj* al-*Karâma*) a fost obiectul unui vehement atac sunnit din partea lui Ibn Taymâya (vezi *supra* p.316). În afara unor tratate de drept canonie, Allâmeh a instaurat o sistematizare a ştiinţei tradiţiilor (*hadâth* şi *akhbâr*) ale căror principii vor stârni dispute mai târziu între *Osûlâyûni* şi *Akhbârâyûni* (vezi p. 404). În *Kalâm*, el a dat un comentariu (*Anwâr* al-*Malakût*) la unul din primele tratate produse de unul dintre cei mai vechi *Motakallimân* imâmiţi (Abû Ishâq Ibrâhâm Nawbakhti, mort spre 350/961). De asemenea, a comentat cele două tratate ale lui Khwâjeh Nasâr menţionate mai sus (*Tajrâd* şi *Qawă id*), şi aceste comentarii au fost citite şi recitite, studiate şi comentate, de generaţii de cercetători. A oferit un rezumat al vastului comentariu al maestrului său, Maytham Bahrânî, la lucrarea *Nahi al-balâgha*. Etalând deopotrivă resursele adeptului *Kalâm-ul* şi ale filosofului, el a elaborat studii asupra lucrărilor *Ishârât* (*Normele*) şi *Shifă* (*Tămăduirea*) de Avicenna; o încercare de soluţionare a dificultăţilor (*hill al-moshkilât*) din *Talwâhât* (*Cartea Clarificărilor*) a lui Sohravardī; un tratat comparativ (*tanâsob*) între ash'ariţi şi sofişti; două tratate

enciclopedice: *Secretele ascunse* (al-*Asâr al-khafâya*) în ştiinţele filosofice (autograful este la Najaf), şi o *învăţătură completă* (*Ta lim tamm*) asupra filosofiei şi Jûz/fi/n-ului, etc. El pune la îndoială principiul *Ex Uno non fit nisi Unum* (Din Unul nu poate purcede decât Unul), aşa cum făcuse şi maestrul său Nasâr Tûsî inspirându-se din Sohravardī; el admite o mişcare intrasubstanţială, care anunţă teoria lui Mollā Sadră.

Pe scurt, în măsura în care opera sa aşteaptă încă studii detaliate, prealabile unei monografii de ansamblu, se poate spune încă de pe acum că exemplul său şi cărţile sale au fost decisive pentru ca filosofia să fie „la ea acasă" in shlism şi pentru a o feri de atacurile doctorilor Legii exoterice.

Linia provenită din Allâmeh Hillî este lungă, conducându-ne până la înfruntarea tragică dintre *Kalâm-vi* shă it şi *Kalâm-vi* sunnit, în persoana a trei gânditori pe care nomenclatura shâită îi desemnează cu acelaşi nume onorific de *shahâd* (martir), adică ucişi în calitate de mărturisitori veritabili ai cauzei sfinţilor Imâmi. *Shanânde awwal*, „protomartirul", a fost shaykh-ul Shamsoddân Mohammad care, în 751/1350, în vârstă de şaptesprezece ani, fusese elevul lui Fakhrol-Mohaqqiqân, fiul lui Allâmeh Hillî. El a lăsat douăzeci de lucrări şi a fost executat la Damasc în 786/1384. *Shanânde thânî*, al doilea martir, este shaykhul Zaynoddân ibn Alt, elev al elevilor lui Allâmeh Hillî (la a şasea generaţie); el a lăsat o operă destul de vastă (aproximativ optzeci de titluri) şi a fost executat la Istanbul în 966/1558 – 1559 din porunca sultanului Selim. Cel mai renumit dintre toţi este Qâzi Nûrollán Shoshtarî, a cărui familie urca la al IV-lea Imâm, Zaynol – Abidân. Filosof şi *motakallim*, matematician şi poet, el a lăsat aproape şaptezeci de lucrări, dintre care cea mai cunoscută este, în persană, marea carte *Majâlis al-mu'minân* (*Adunările credincioşilor*), în care oferă, în douăsprezece capitole, însemnări asupra shă iţilor eminenţi de toate categoriile (filosofi, teologi, şutiţi etc.).

El a participat la acel du-te-vino dintre India şi Iran care a avut loc în timpul generoasei reforme a lui Shân Akbar, suveran mogul al Indiei (1556 – 1605). A locuit o perioadă în Lahore.

Un sunnit ash'arăt, Fazlollah ibn Rûzbehân Ispahânî, lansase un vehement atac împotriva unuia dintre tratatele lui Allâmeh Hillî (cel care are ca titlu *Nahi al-haqq wa-Kashi al-sidq*, *Calea trasată adevărului şi descoperirea sincerităţii*). Lucrarea lui Fazlollah avea ca titlu *Ibtâl al-bâtil* (*Cartea în care se stinge eroarea*). Nûrollán i-a dat replica într-un voluminos răspuns (un in-folio de cinci sute de pagini), intitulat *Ihqâq al-haqq*, *Cartea în care se face dreptate adevărului*. Cartea a fost denunţată de notabilii sunniţi; Jahângir (1605 – 1628), succesorul lui Shân Akbar, trimite în judecată pe autor; se obţine condamnarea lui Qâzi Nûrollán la un crud martiriu, în 1019/1610 – 1611; el a fost astfel *shanânde sovvom*, al treilea martir. Lucrarea intitulată *Ihqâq al-haqq* conţine o parte juridică, dar, de asemenea, şi o amplă şi abundentă parte filosofică. Când se evocă împreună atacul lui Ibn Taymâya şi cel al lui Fazlollán ibn Rûzbehân împotriva lui Allâmeh Hillî, intervenţia lui Nûrollán Shoshtarî şi deznodământul său tragic, se va înţelege că toate acestea ar merita un studiu de ansamblu aprofundat, în lipsa căruia acest important capitol al filosofiei islamice nu poate rămâne decât aluziv.

Se va menţiona aici şi numele lui Ibn Yûnus Nabati Amilî (877/1472 – 1473). Este un filosof shă it a cărui reputaţie decurge în special din două mari lucrări, una despre imâmat (*Kitâb al-sirât al-mostaqâm*, *Cartea căii drepte*), alta intitulată *Poarta deschisă spre ceea ce se spune privitor la suflet* (*nafs*) *şi la spirit* (*rûh*). Este o lucrare pe care Majlisî o citează printre sursele lui în marea sa enciclopedie a *hadâth-urilor* shă de *Bihâr* al-*Anwār*. Ibn Yûnus a scris alte tratate asupra logicii, *kalâm-ukii*, imâmatului, Numelor divine.

În sfârşit, există un filosof foarte original, Afzaloddân Kâshânî, pe care-l vom aminti aici nu pentru că fusese un

motakallim ci din cauza relaţiilor sale cu Nasâroddân Tûsî, care, în starea actuală a cercetărilor, se lasă definite cu greutate. Era poate, potrivit anumitor tradiţii, unchiul său matern. Viaţa lui se situează în primele două treimi ale secolului al XIII-lea, fără a se cunoaşte datele exacte ale naşterii şi morţii sale. A trăit în timpul lui Hûlâgû Khân şi se spune că a jucat pe lângă mongoli acelaşi rol benefic ca şi Khwâjeh Nasâr; el reuşeşte într-adevăr să ferească oraşul său natal, Kâshân, de distrugere.

Că a fost în rândul apropiaţilor lui Nasâr Tûsî o atestă chiar acesta prin două distihuri de elogiere a lui Afzaloddân. S-a constatat de asemenea că *ta wâl-ul*, hermeneutica simbolică a versetelor qorânice şi a *hadâth-urilor*, pusă în aplicare de Afzaloddân, prezenta anumite reminiscenţe ismaeliene; aceasta s-ar acorda foarte bine cu o anumită declaraţie a lui Khwâjeh Nasâr, ce făcea aluzie la propriul său esoterism ca derivând de la un discipol al lui Afzaloddân. Acesta, filosof şi poet (sub numele de autor Băbă Afzal) a lăsat o operă scrisă integral în persană. Ea cuprinde douăsprezece tratate dintre care nu vom numi aici decât *Madârij* al-*Kamâl* (*Gradele perfecţiunii*), excelentă expunere de antropologie filosofică; *Jâvdân-Nâmeh* (*Cartea veşniciei*), cel mai original poate, în care, după ce se ocupase de cunoaşterea de sine, filosoful tratează despre originile şi sfârşitul lucrurilor ca despre un „prolog şi epilog în cer”. Se va evidenţia faptul că Afzaloddân a tradus în persană *Liber de porno* (tratat pseudoaristotelic) şi *Yanbû* al-*Hayât* (*Sursa Vieţii*), tratat hermetist ce există pe de altă parte în arabă (editat cu titlul traducerii latine *De câştigatione animae*); unele pasaje asemănătoare au putut fi regăsite în textul grecesc al lui *Corpus hermeticum*. Deja acest interes pentru Hermes (identificat cu Idrâs, cu Enoh) anunţă o afinitate cu Sohravardī, *shaykh* al-*Ishraq*.

În istoria critică a filosofilor pe care o schiţează în marea sa carte, *Jdmî al-asrâr*, Haydar Amolî îl menţionează în mod expres pe Afzaloddân printre cei care, după ce

aprofundaseră filosofia şi ştiinţele oficiale exoterice, au revenit pe „calea oamenilor lui Dumnezeu” „Afzaloddân, spune el, a fost unul dintre cei mai mari”.

2. Ismaelienii

Originile ismaelismului şi leitmotivele metafizicii ismaeliene au fost schiţate mai înainte. Să amintim în câteva rânduri faptele semnificative: la moartea califului fátimid al-Mostansir Bi llân (487/1094), succesiunea sa a provocat o schismă în comunitatea ismaeliană. Pe de o parte, au fost cei care au recunoscut legitimitatea Imâmului al-Mostâlî; ei vor perpetua până în zilele noastre vechea *da wat* fátimidă. Dar, după asasinarea califului al-Amâr (524/1130), ultimul Imâm în funcţie, ei se găsesc practic, precum shă iţii duodecimani, într-o perioadă de ocultare a Imâmului. Ei se vor retrage în Yemen; în secolul al XVI-lea, cartierul lor general a fost transferat în India, unde sunt cunoscuţi sub numele de *Bohras*. Pe de altă parte, au existat cei care vor rămâne fideli legitimităţii Imâmului Nizâr; nepotul acestuia, salvat în mod miraculos de unii adepţi fideli, a fost dus la loc sigur în fortăreaţa din Alamût, în Iran. Aici, în 8 august 1164, Imâmul Hasan *ăla dhikri-hi s-salâm* (întotdeauna este desemnat prin aceste cuvinte care înseamnă „Pace la pomenirea numelui său”) a proclamat Marea înviere, care făcea din ismaelism o gnoză pură, o pură religie personală a învierii. Cât despre sensul acestei proclamaţii, se cuvine prin excelenţă de a-l repeta aici: *Resurecţia non est factum historicum, sed mysterium liturgicum*. La mai puţin de un secol mai târziu (1256), fortăreaţa din Alamût şi celelalte comanderii ismaeliene din Iran sunt ruinate de mongoli. Ultimul Imâm, Raknoddân Shân este asasinat, dar fiul şi descendenţii săi vor supravieţui, sub mantia sufismului, mai întâi în Caucazul de Sud, apoi la Anjûdan (între Hamadan şi Ispahan). Linia Imâmilor ismaelismului reformat din Alamût s-a perpetuat până în zilele noastre, până la Karâm Aghă-Khân IV. Această ramură este implantată în special în centrele iraniene, pe platourile înalte din Asia centrală, în

India, unde adepţii săi sunt cunoscuţi sub numele de *Khojas*.

Fără această schemă este imposibil de înţeles situaţia ismaelismului din perspectiva istoriei filosofiei. Literatura din Alamût a fost distrusă odată cu distrugerea bibliotecii sale. De atunci producţia a fost foarte slabă, întrucât circumstanţele erau defavorabile. În schimb, ramura *Bohras* a conservat colecţii întregi. Din perspectiva filosofului, tragedia este următoarea: *Khojas*, mai liberali, sunt hotărâţi să publice unele texte pentru a face cunoscut ismaelismul. Din păcate, toate manuscrisele sunt în posesia celor din ramura *Bohras*, care continuă să păstreze o asemenea disciplină a secretului, încât, din aproape şapte sute şaptezeci de titluri recenzate de regretatul W. Ivanow (inclusiv textele druze), doar vreo zece lucrări au fost accesibile până acum.

Ramura *mosta fi*, de după sfârşitul Fátimizilor, a avut un anumit număr de autori prolifici, mai întâi în cursul perioadei pe care o numim neo-yemenită. Trebuie să ne limităm aici doar la a cita numele câtorva mari *dă*! yemeniţi, a căror principală muncă a constat în elaborarea unor Summe masive ale metafizicii şi îmâmologiei ismaeliene: al 2-lea *dă-i*, Ibrâhâm ibn al-Hosayn al-Hâmidi (557/1162); al 3-lea *dă î*, Hâtim ibn Ibrâhâm; al 5-lea *dă î*, zAlî ibn Mohammad ibn al-Walând (612/1215), căruia i se datorează, printre altele, o masivă lucrare (*Dâmigh al-bâtil*, al cărei manuscris cuprinde două sute de pagini, în curs de studiere şi de editare) constituind răspunsul ismaelian la marea lucrare de polemică antiismaeliană a lui Ghazâli (*Mostazhirî*); al 8-lea *dă î*, Hosayn ibn Alt (657/1268) a lăsat, între altele, un *compendium* asupra metafizicii şi escatologici ismaeliene (editat); al 19-lea *dă î*, Idrâs Imâdoddân (872/1468) a lăsat o operă considerabilă ca istoric şi ca filosof (în special al său *Zahr al-mă înî*, în curs de studiere şi editare). Toţi aceştia ne conduc până la perioada indiană, în care vom semnala, de la Hasan ibn Nûh al-Hindi al-Bharûchi (939/1533) o Summă enormă, în

şapte mari volume, al cărei sumar este cunoscut şi în care vom regăsi, în ziua în care un manuscris ne va fi în sfârşit accesibil, întreaga esenţă a istoriei şi a metafizicii ismaeliene. În cursul acestei perioade, ramura *mosta fi* se ramifică în două subdiviziuni: *Dâwûdi* şi *Solaymâni*. Şi aici sunt cunoscute zeci de titluri de lucrări, dar care, din păcate, nu sunt până astăzi pentru cercetători, decât simple titluri.

Din literatura *nizărî*, cea a ismaelismului reformat din Alamût, toată în persană, s-au păstrat din fericire două tratate de Nasâroddân Tûsî, ale cărui „frecventări" ismaeliene au fost amintite mai sus (nu există niciun motiv decisiv pentru a infirma autenticitatea acestor două tratate, dintre care cel mai important este intitulat *Rawzat al-taslâm*). Ismaelismul a supravieţuit în Iran, după distrugerea Alamûtului, sub mantia (*khirqa*) sufismului, şi a existat întotdeauna de atunci o anumită ambiguitate chiar în literatura sufismului. Marele poem al lui Mahmûd Shabestarî (vezi *supra* p. 350) denotă reminiscenţe ismaeliene, şi există un comentariu ismaelian parţial la *Grădina de trandafiri a Misterului* (editat). De altfel, adesea literatura *nizărî* a tradiţiei din Alamût se continuă sub formă de tratate versificate. Qohestânî (mort spre 720/1320) pare a fi fost primul care a folosit terminologia sufită pentru a exprima doctrinele ismaeliene. Imâmul Jalâloddân Mostansir Bi llân II (880/1480), care a locuit şi este înmormântat la Anjûdan (sub pseudonimul de Shân Qalendar), a redactat un *îndemn la cavalerie spirituală* (*Pandiyat-e javānmardi*), concept a cărui semnificaţie pentru shlism şi pentru sufism a fost amintit mai înainte. Sayyed Sohrâb Walî Badakhsnânî (care scria în 856/1452) şi Abû Ishaq Qohestânî (a doua jumătate a secolului al XV-lea) au lăsat amândoi o bună expunere a filosofiei ismaeliene. Khayr-Khwân (*Binevoitorul*) din Herat (mort după 960/1553), autor prolific, este în principal responsabil de *Kalâm-e Pâr* (*Discursul înţeleptului*), care este o amplificare a celor *Şapte capitole* de Abû Ishaq

Qohestânî, şi constituie, împreună cu *Rawzat al-taslâm* a lui Nasâr Tûsî, cea mai completă perspectivă pe care o avem asupra filosofiei ismaeliene de tradiţie *alamûti*. Khâkî Khorasânî (care scria în 1056/1645) şi fiul său Raqqâmî Dâzbâdi lasă lungi poeme filosofice. Gholâm Alt din Ahmadnagar (1110/1690) lasă o lucrare versificată, *Lama ăt* al-*Tâhirân* (*Scânteierile celor Neprihăniţi*), cuprinzând nu mai puţin de o mie o sută de pagini, oarecum haotice, în care leitmotivele filosofice sunt enunţate în proză. Pâr Shihâboddân Shân Hosaynî (fiul cel mai mare al lui Aghă-Khan II), născut în 1850, mort în plină tinereţe în 1884, a lăsat mai multe tratate ce reprezintă excelente recapitulări ale gnozei ismaeliene.

Acestea sunt principalele lucrări ale ismaelismului din Alamût, care, aparent, este singurul pe care-l cunosc autorii noştri shâiţi duodecimani din aceeaşi perioadă. Ele nu compensează poate întru totul operele masive ale dflïlor neo-yemeniţi. Am amintit mai sus în ce constă tragedia din perspectiva filosofului. Ea are drept consecinţă faptul că ismaelismul, care a fost în secolele al X-lea şi al XI-lea ale erei noastre în avangarda cutezanţelor gândirii metafizice în Islam, a intrat practic în tăcere de secole. Ar fi nevoie să se facă auzită astăzi o voce deopotrivă originală şi tradiţională. Se pare că unii tineri ismaelieni au o astfel de preocupare.

3. Curentul ishraqî

Apărut din reforma fundamentală realizată de Sohravardī, *shaykh* al-*Ishraq* (587/1191), în *Cartea Teosofiei orientale* (*Hikmat* al-*Ishraq*), cu scopul de a reînvia teosofia înţelepţilor din Persia veche, curentul *ishraqî*, cel al *Ishraqiyân-e Irân* („Platonicienii Persiei”) va contribui, împ±eună cu integrarea lui Ibn Arabi în metafizica shâită, la configurarea fizionomiei caracteristice a filosofiei Islamului iranian, de-a lungul secolelor care au urmat. Din acest motiv, grupăm aici pe gânditorii care, chiar dacă nu sunt toţi de obedienţă explicit shă ită, au contribuit prin operele lor la formarea acestui curent.

Operele lor au rodit în cadrul gândirii shă de şi nu ar trebui să fie neglijat aportul pe care ele l-au adus acesteia.

În fruntea acestei linii a „Platonicienilor Persiei” vine Shamsoddân Shahrazûrî (secolul al VII/XIII-lea). Este paradoxal faptul că nu ştim nimic despre viaţa acestui filosof; cu toate că a consacrat el însuşi biografiilor filosofilor o întreagă lucrare (*Nozhat al-arwân*), adunând în ea, fără să o prea spună, materialul înaintaşilor săi. I se datorează în principal o enormă Summă a întregii filosofii produse în Islam până în vremea sa; ea este intitulată *Tratatele Arborelui divin şi ale secretelor teosofice*, şi ar fi meritat să fie editată şi studiată de multă vreme (a fost terminată în 680/1282; o indicaţie a copistului ne permite să credem că autorul era încă în viaţă în 687/1288). I se datorează, în plus, două comentarii masive la două mari lucrări ale lui Sohravardī, şi anume la *Cartea Clarificărilor* (*Talwâhât*) şi la *Cartea Teosofiei orientale*, comentarii din care se regăsesc numeroase pagini transcrise de către ceilalţi comentatori. Era un *Ishâqî* autentic. El se consideră pe sine că este, pentru vremea sa, cel pe care Sohravardī îl desemna cu anticipaţie drept „Păstrătorul Cărţii” (*Qayyim bi l-Kitâbi*. Se va sublinia, căci acest lucru nu este probabil o simplă întâmplare, faptul că „Păstrătorul Cărţii Teosofiei orientale” beneficia astfel de un calificativ în rezonanţă cu cel pe care shăismul îl conferă Imâmilor ca „Păstrători ai Cărţii” (Qoran-ul) în integralitatea sa exotericã şi esotericã.

Ibn Kammûna (Să’d ibn Mansûr) este şi el un mare filosof al epocii (mort în 683/1284). Deşi israelit, sau de ascendenţă israelită prin bunicul său (Hibatollah, Nathanaël), unele indicii prezente în cărţile sale permit repertoarelor shă de să-l considere drept un filosof imâmit duodeciman. El a compus la cele trei părţi (logică, fizică, metafizică) din dificila *Carte a Clarificărilor referitoare la Masă şi la Tron* a lui Sohravardī, im comentariu foarte original şi dintre cele mai serioase (încheiat în 667/1268). A mai lăsat în plus douăsprezece lucrări, printre care o

Sistematizare a discuţiilor (*tanqân al-abhâth*) *privind examinarea celor trei religii*, iudaism, creştinism şi Islam. Lucrarea i-a atras serioase necazuri la Baghdând, din partea elementelor sunnite. Autorul se inspira aici, se pare, dintr-un ecumenism abrahamic.

Qotboddân Shârâzi (Mahmûd ibn Mas ud), născut la Shârâz în 634/1237, mort la Tabriz în 710/1311, este poate figura cea mai notorie printre filosofii epocii. Matematician, astronom, filosof şi sufit, a avut maeştri renumiţi: Nasâroddân Tûsî, Sadroddân Qonyawî, Katibî Qazvânî. El a compus cincisprezece lucrări, între altele o enciclopedie filosofică în persană, făcând pereche cu cea a lui Shahrazûrî în arabă, intitulată *Dorrat* al-*Tâj* (*Perla coroanei*), în două părţi (editată la Teheran, 1320 h.s. /1942): prima, prolegomene despre cunoaştere; logică; filosofia primă; fizică; metafizica şi teologia raţională; a doua, în care tratează despre geometria lui Euclid; astronomie; aritmetică; muzică. El a compus un comentariu magistral la *Cartea Teosofiei orientale* de Sohravardī, care a rămas până în zilele noastre un *text-book* indispensabil pentru înţelegerea textului foarte concis al lui Sohravardī.

Jalâloddân Dawwânî, născut la Dawwân, aproape de Shârâz, în 830/1426 – 1427 şi mort tot aici în 907/1501 – 1502, a fost un autor prolific, preocupat de numeroase probleme de *Kalâm*, filosofie, teologie şi mistică. A studiat la Shârâz şi a călătorit aproape peste tot: în Persia, în India şi în Irak, şi se converteşte la shlism în urma unui vis. Se va reţine aici în special comentariul său la *Cartea Templelor Luminii* (*Hayâkil* al-*Nûr*) de Sohravardī, din care există numeroase manuscrise, pentru că orice cercetător în filosofie citise această carte, şi aceasta cu atât mai mult cu cât ea a provocat un contracomentariu al lui Ghiyâthoddân Mansûr Shârâzi (949/1542. vezi p. 383); acesta nu este, de altfel, singurul punct asupra căruia a izbucnit antagonismul dintre cei doi filosofi.

Să amintim în trecere pe unul dintre elevii lui

Jalâloddân Dawwânî (care a avut un mare număr de discipoli), Amâr Hosayn Maybodi (Maybod. este un târg aproape de Shârâz), mort în 904/1498 – 1499 sau 911/1505 – 1506, şi pe care majoritatea repertoarelor îl consideră, nu fără temei, ca fiind shă it. El a lăsat vreo zece lucrări, între altele două studii, unul despre *Kitâb al-hidâyat* de Athâroddân Abharî (vezi *supra*, pag. 305), altul despre *Dâwân-ul* primului Imâm, ale cărui prolegomene îi permit să etaleze marile teme ale metafizicii sufismului.

Două personaje din Tabriz, puţin cunoscute, sunt de amintit aici. Wadûd Tabrīzī scrie, în 930/1524, un comentariu sistematic la opera lui Sohravardī, intitulat *Cartea de 376*

Tablete dedicate lui Tmâdoddân (emir selgiukid din Anatolia). Un contemporan al lui Wadûd, încă şi mai puţin cunoscut, Najmoddân Mahmûd Tabrīzī, a scris glose la *Cartea Teosofiei orientale*. În sfârşit, chiar dacă Sohravardī scrisese un anumit număr de *opera minora* în persană, marile sale tratate fuseseră scrise în arabă. În 1008/1600, un anumit Mohammad Sharâf Ibn Harawî elaborează în persană nu numai prologul şi cele cinci cărţi ce constituie a doua parte din *Cartea Teosofiei orientale* ci, de asemenea, şi comentariul lui Qotboddân Shârâzi. Cunoaşterea situaţiei din India, pe care o evidenţiază traducătorul, ne sugerează să ataşăm iniţiativa sa la preocupările generoase ce inspirau reforma religioasă încercată de Shân Akbar, suveran mogul al Indiei, deja menţionat mai sus. Filosofia *ishraqî* a avut într-adevăr o influenţă considerabilă asupra proiectului unei „religii ecumenice” conceput de Shân Akbar.

Aceluiaşi ferment de idei filosofice şi religioase se ataşează şi episodul lui Azar Kayvân, mare preot zoroastrian din Shârâz care, la confluenţa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, emigrează în India împreună cu comunitatea sa. O mare lucrare în persană, scrisă în epocă, *Dabestân-e madhâhib* (*Şcoala ştiinţelor religioase*), este singura care ne furnizează câteva însemnări asupra

situaţiei existente pe atunci în mediul zoroastrian, în care îşi face apariţia o carte precum *Dasâtâr-Nâmeh* (*Biblia vechilor profeţi ai Iranului*). Această carte nu poate decât să dezamăgească pe istoricul sau filosoful care ar căuta aici un document al zoroastrismului primitiv, în schimb, ea interesează în cel mai înalt grad pe filosof, căci dovedeşte difuzarea filosofiei *ishraqî*, ale cărei urme sunt prezente în ea. Grupul lui Azar Kayvan cuprindea admiratori fervenţi şi traducători ai lui Sohravardī, în special Farzâneh Bahrâm, care trăia în 1048/1638 şi care, în afara traducerilor sale, neregăsite, a lăsat o mare lucrare în persană intitulată *Cetatea celor patru grădini* (*Shârestân-e tehahâr tehaman*). O altă carte în persană, apărută în aceeaşi grupare, are ca titlu *Ayân-e Hushang* (*Religia lui Hushang*, protoprofet iranian). Perşii nu sunt suficient de interesaţi de aceste cărţi pentru a le edita; ei privesc lucrarea *Dasâtâr* drept o carte „semipersană”, şi nu s-ar putea formula o mai bună apreci377

ere decât a lor. Avem deci aici o literatură zoroastriană *ishraqî* (în curs de studiere), care răspunde într-un mod impresionant proiectului lui Sohravardī şi ne arată influenţa filosofiei sale în India secolului al XVII-lea.

Bineînţeles, forţa curentului *ishraqî* nu se limitează la cei care au comentat în mod expres o lucrare sau alta a lui *shaykh* al-*Ishraq*. Vom aminti mai încolo că Mollā Sadrā Shârâzi a scris la *Cartea Teosofiei orientale* un mare volum de magistrale glose. Dar influenţa /s/imului va fi din ce în ce mai mare la numeroşi gânditori iranieni care vor fi numiţi aici. Deja un comentator al lui Ibn Arabi ca ‘Abdorrazzâq Kâshânî, în comentariul său la *Fosiis*, este atent la afinităţile hermetiste ale *Ishraqiyûn-iïor*. Joncţiunea curentului *ishraqî* şi a curentului apărut din Ibn Arabi cu marile teme ale teosofiei shă de va conferi filosofiei irano-islamice forma sa decisivă. Această joncţiune este deja un fapt realizat la Ibn Abī Jomhûr (vezi pag. 383).

4. Shlism şi alchimie: Jaldakī

Teosofiei „speculative” care va fi în acest fel instaurată (cea în care subiectul conştientizează faptul că este oglinda, *speculum*, în care se petrec lucrurile şi evenimentele), îi corespunde o teosofie a Naturii pe care o conţine la modul propriu „filosofia profetică” şi care-şi găseşte apogeul în alchimie. Această legătură o evidenţiază într-un mod admirabil marele alchimist Aydamor Jaldakī. Legăturii care uneşte alchimia lui Jabâr ibn Hayy în cu gnoza ismaeliană îi corespunde legătura ce uneşte teosofia profetică a shlismului duodeciman cu alchimia lui Jaldakī. Acesta avea o conştiinţă foarte acută a alchimiei ca ştiinţă spirituală, descriind totodată procedeele alchimiei operative. Deopotrivă operativă şi simbolică, opera alchimică se realizează în acelaşi timp în *materia prima* şi în fiinţa intimă a omului. Există o legătură esenţială între ideea alchimică şi imâmologia shâită şi, prin aceasta, între opera alchimică şi *fotowwat* ca serviciu de cavalerie spirituală înălţat până la exigenţa unei salvări cosmice. Alchimia nu este preistoria chimiei din zilele noastre.

Aydamor Jaldakī (aceasta este vocalizarea exactă, nu Jildakî) era un iranian originar din Jaldak, târg situat la aproximativ optsprezece kilometri la nord de Mashad, în Khorassan. El a trăit la Damasc, apoi la Cairo, unde a murit între 750/1349 – 1350 şi 762/1360 – 1361. A lăsat cincisprezece lucrări referitoare la alchimie, puţin studiate până astăzi. Nu se poate menţiona aici decât *Cartea demonstraţiei privind secretele ştiinţei Balanţei* (*Kitâb al-borhân fi asrâr ilm al-mâzâri*). Este o imensă lucrare în arabă, cuprinzând patru părţi în patru mari volume.

Suntem frapaţi, la prima lectură, de rolul pe care-l joacă aici predicile (*Khotba*) gnostice atribuite primului Imâm, printre altele celebra *Khotbat* al-*Bay în* deja amintită aici. În capitolul al V-lea al celei de-a doua părţi, Jaldakī explică următoarele: alchimia nu este consolidată decât la cei care au o cunoaştere superioară a filosofiei (*hikmat*) şi îşi dau asentimentul la mesajul profeţilor.

Acesta înglobează imperativele exoterice ale Legii la fel ca şi unele secrete ale înţelepciunii filosofice superioare. De aceea, primul Imâm a spus că alchimia este „sora profeţiei”, cunoaşterea alchimiei situându-se în rândul cunoştinţelor posedate de profeţi. Numind-o „sora profeţiei”, Imâmul subînţelege că ea este o modalitate de a desemna *hikmat* (filosofia, înţelepciunea teosofică). Or, este neîndoielnic faptul că *hikmat* este sora profeţiei. Acestea fiind spuse, acest capitol se încheie cu anunţarea unei compoziţii sau combinaţii (*tarkâb*) a cărei explicaţie trebuie căutată în expunerea pe care o face cel care vorbeşte de la înălţimea arborelui *fotowwat-ei* şi a „Nişei luminilor profeţiei”, adică Imâmul. Aceste rânduri servesc drept tranziţie, ce conduce la capitolul următor, în care se găseşte comentariul unei cărţi a lui Apollonios din Tyana, *Cartea celor şapte statui*, care are aspectul unui roman iniţiatic (cf. *Anuarului* Şcolii practice de înalte studii, secţiunea ştiinţe religioase, raport asupra cursurilor 1972 – 1973).

Se vor semnala mai încolo încă două opuscule asupra alchimiei, unul de Mâr Fendereski, altul de Bâdâbâdi. La fel, la Shaykh Ahmad Ah să îşi în şcoala shaykhită, problemele puse de „corpul învierii” sunt tratate cu referire la fazele succesive ale operaţiei alchimice.

5. Integrarea lui Ibn Arabi în metafizica shă ită

Că gânditorii shâiţi aveau să-şi regăsească propriul lor demers în opera lui Ibn Arabi este unul dintre faptele semnalate mai sus ca fiind fundamentale. Trebuie, evident, să avem în vedere prima instruire pe care a primit-o Ibn Arabi în Andaluzia. Pe de altă parte, veneraţia pentru persoana şi opera lui *Doctor maximus* (al-*Shaykh al-akbar*) nu excludea nicidecum refuzarea anumitor elemente doctrinare de o importanţă decisivă pentru orice gânditor shă it. Vom vedea un exemplu la Haydar Amolî.

Din punct de vedere cronologic, se va menţiona mai întâi de toate o grupare de două sau trei personaje aparţinând unei aceleiaşi familii shă de originare din

Khojand, în Turkestan, şi stabilită definitiv la Ispahan. Sadroddân Abû Hamând Mohammad Torkeh Ispahânî (secolul al VII-VIII/

XIII-XIV-lea, date exacte necunoscute) este printre cei pe care-i menţionează elogios Haydar Amolî ca fiind gânditorii care nu s-au putut mulţumi cu o filosofie pur teoretică. „El a revenit, de la ştiinţa şi filosofia sa, la ştiinţa şi la oamenii sufismului, şi a compus mai multe cărţi şi tratate despre acest subiect, între altele, cartea asupra fiinţei absolute” Haydar Amolî citează apoi o pagină întreagă din această lucrare a filosofului nostru. Sadroddân a lăsat într-adevăr mai multe lucrări ce tratează despre metafizică, dintre care cea mai importantă are ca titlul *Tezele de bază privind tawnându-l*.

Nepotul său, Să inoddân Alt Torkeh Ispahânî (mort între 830/1426 – 1427 şi 836/1432 – 1433) a oferit un comentariu la acest tratat foarte obscur, având ca titlu *Dezvoltarea tezelor de bază privind fiinţa absolută* (*Tamhâd al-qawă id fi* l-*wojûd al-motlaq*), iar ansamblul lor este de un extrem interes pentru studiul metafizicii shlismului. Să inoddân a lăsat un mare număr de lucrări cu un caracter foarte personal, atât în arabă, cât şi în persană: un comentariu la *Fosûs al-hikam* de Ibn Arabi, o *Carte a aprofundărilor* (*mafâhis*); un studiu asupra versetului qorânic (54/1) al „strălucirii Lunii”, al cărui sens 380

esoteric îi permite să schiţeze o tipologie religioasă originală, în care apar principalele şcoli din vremea sa. I se mai datorează încă studii asupra lui Mahmûd Shabestarî, asupra unei ode (*qasâda*) a lui Ibn al-Rând, etc. (Editarea operelor sale persane, vreo patruzeci de tratate, este în desfăşurare la Teheran).

Menţionăm că vărul său, Afzaloddân Mohammad Sadr Torkeh Ispahânî s-a remarcat printr-o traducere persană a marii lucrări a lui Shahrastânî despre religiile şi şcolile filosofice (*Kitâb al-milal*). Lucrarea a fost terminată la Ispahan în 843/1439 – 1440 şi completată cu un studiu

personal asupra aceleiaşi opere. Această realizare face, neîndoielnic, carieră în istoria filosofiei irano-islamice. Din păcate, lucrarea a provocat execuţia autorului ei, din ordinul lui Shâhrokh, fiul lui Tamerlan, în 850/1447, acţiune nefastă care nu a purtat câtuşi de puţin noroc lui Shâhrokh, care a murit optzeci de zile mai târziu.

O altă operă, cea a lui Rajab Borsî (originar din Bors, în Irak), se situează în a doua jumătate a secolului al VIII/

XIV-lea (datele exacte nu sunt cunoscute). Opera este şi ea de primă importanţă pentru această fază a filosofiei shâite. Dintre cele aproximativ opt titluri ale bibliografiei sale, *Mashâriq* al-*Anwâr* (*Orienturile Luminilor*) este o excelentă introducere în teosofia shă ită, făcând o culegere a celor mai caracteristice predici gnostice, atribuite Imâmilor. Lucrarea a făcut obiectul unei enorme amplificări, o parafrazare persană în aproape o mie de pagini in-folio, prin preocupările unui savant originar din Sabzavâr şi stabilit la Mashhad, al-Hasan al-Khâtib al-Qâri, care şi-a terminat munca în 1090/1680, la ordinul lui Shân Solaymân Safavî (1666/1694). Lucrarea pune în special în valoare tema Logosului mohammadian, a Realităţii profetice eterne (*Haqâqat mohammadâya*), care conţine „toate cuvintele cărţii fiinţei”. Acest Logos este oglinda ce-l arată pe Dumnezeu, Lumină unică cu două dimensiuni: dimensiune exoterică care este misiunea profetică, dimensiune esoterică care este *walāyat-a*, iubirea divină plasată în Imâm.

Dar, pentru acest fenomen de integrare, considerat în elaborarea sa metodică, opera de prim plan şi de o importanţă decisivă este cea a lui Sayyed Haydar Amolî. Nu am putut reconstitui decât recent biografia şi o parte din opera sa; aceasta, deşi se limitează la aproximativ treizeci şi cinci de titluri (în arabă şi în persană), este de o dimensiune copleşitoare. Numai prolegomenele comentariului său la *Fosus* al lui Ibn Arabi (*Textul textelor*, *Nass* al-*Nosûs*) se constituie ca o remarcabilă Summă doctrinară ocupând un întreg mare volum. Născut în

720/1320 la Amol, capitală a Tabarestanului (în sudul Mării Caspice), şi aparţinând unei foarte vechi familii shă de Sayyed Haydar a avut o tinereţe prosperă; la vârsta de treizeci de ani trece printr-o profundă criză spirituală; el rupe cu toate ambiţiile mondene şi se va stabili în locurile sfinte shă de in Irak. Lucrarea sa cea mai tardivă cunoscută este datată în 787/1385.

La fel cum Sohravardī voise să opereze unificarea teosofiei vechilor perşi cu filosofia islamică, Haydar Amolî operează joncţiunea între shă ism şi metafizica sufismului. Doctrina sa despre *Tawhâd* este fondată pe teomonismul lui Ibn Arabi. Există un *tawhâd* teologic exoteric (nu există dumnezeu decât „acest" Dumnezeu) atestând Unitatea divină; el este cel la care fac referire profeţii. Şi există un *tawhâd* ontologic esoteric (nu există decât Dumnezeu în „fiinţă") atestând Unitatea fiinţei; este cel la care fac referire „Prietenii lui Dumnezeu" Din aplicarea *hadâth-urilor* Imâmilor decurge întreaga situaţie a profetologiei şi a imâmologiei, raportul de inferioritate crescândă dintre misiunea profetică (*risâlat*), starea profetică (*nobowwat*) şi *walāyat-a* care este esotericul profeţiei şi harisma proprie Imâmilor. Există un ciclu al profeţiei, de acum înainte închis, dar căruia îi succede ciclul *walāyat-ei* sau al iniţierii spirituale. Pecetea profeţiei a fost ultimul profet-trimis, Mohammad. Pecetea *walāyat-ei* este Imâmatul mohammadian, în dubla persoană a primului Imâm (pecetea *walāyat-ei* absolute) şi a celui de-al XII-lea Imâm (Pecetea *walāyat-ei* post-mohammadiene). În această problemă, în pofida întregii sale veneraţii pentru Ibn Arabi, Haydar Amolî îi opune o critică vehementă şi metodică, pentru faptul de a fi făcut din Iisus Pecetea *walāyat-ei* absolute sau universale (repetăm: conceptul shă it de *walāyat*, în persană *dusti*, este cel al harismei prieteniei divine; el nu se identifică în întregime cu conceptul de *wilâyat* curent în sufism şi care, de obicei, se traduce în mod incorect prin „sfinţenie"). Ar fi contradictoriu ca un profet să fi fost Pecetea *walāyat-ei* universale. Aşa cum

evidenţiam mai sus, în perspectiva noastră generală, aici este vorba de mai mult decât de o filosofie a istoriei; este vorba de întreaga historiosofie a shlismului, o periodizare a hieroistoriei care va predomina de acum înainte, şi care şi-ar găsi elementul său de comparaţie, în Occident, în historiosofia lui Gioachimo da Fiore şi a Ioachimiţilor.

Odată cu Ibn Abī Jomhûr (804/1401 – 1402) şi marea sa carte (*Kitâb* al-*Mojlî*), coeziunea perfectă dintre teosofia *Ishraq* a lui Sohravardī, cea a lui Ibn Arabi şi tradiţia shă ită este de acum înainte asigurată. Precum Haydar Amolî, Ibn Abī Jomhûr identifică pe al XII-lea Imâm, Imâmul în prezent invizibil şi a cărui parousie este aşteptată, cu Paracletul anunţat în *Evanghelia lui Ioan*. Teosofia shă ită capătă atunci o rezonanţă paracletică şi ioaneică. Iată de ce tocmai am făcut aluzie la Ioachimismul din filosofia occidentală.

6. Sadroddân Dashtakî şi şcoala din Shârâz

Aici, ca şi în cazul familiei Torkeh din Ispahan, întâlnim o dinastie familială de filosofi. Tatăl, Sadroddân Mohammad Dashtakî Shârâzi (supranumit Amâr Sadroddân sau Sadroddân Kabîr „cel Mare”, pe care nu trebuie să-l confundăm cu Mollā Sadră care era şi el un Sadroddân Mohammad Shârâzi), a fost unul dintre eminenţii gânditori imâmiţi din secolul al IX/

XV-lea. Născut în 828/1424 – 1425, a fost asasinat de către turcomani în 903/1497, şi înmormântat la Shârâz. Avea un mare har de argumentator, care pune puternic la încercare pe Jalâl Dawwânî (vezi p. 376). A lăsat cam zece lucrări, printre care două seturi de studii despre lucrarea *Tajrâd* a lui Nasâroddân Tûsî şi despre comentariile făcute la aceasta. Mollā Sadră, în marea sa carte (*Asfâr*, vezi p. 391), menţionează şi discută poziţiile sale de principiu care se referă la fiinţa ce există în gândire, la „existenţa mentală” (*wojûd dhihni*).

Fiul său, Ghiyâthoddân Mansûr Shârâzi (mort în 940/1533 sau 949/1542), căruia unii biografi îi dau porecla, puţin pompoasă, de „A Unsprezecea Inteligenţă”

(care, de altminteri, a mai fost conferită şi altora), a lăsat o operă filosofică şi teologică, atât în arabă cât şi în persană, cuprinzând cam treizeci de titluri, operă tratând în special *Kalâm-ul*, filosofia, sufismul, dar şi astronomia şi medicina. Şi-a petrecut aproape întreaga sa viaţă la Shârâz, unde preda la Madrasa Mansûrâya, pe care suveranul safavid Shân Tahmasp (1524 – 1576) o fondase pentru el. Pregătirea pe care a primit-o în tinereţea sa ne dă cea mai bună idee despre activitatea intelectuală şi filosofică ce domnea pe atunci în Shârâz. Tatăl său, Sadroddân, organiza şedinţe de discuţii la care fiul participa cu pasiune. Cei mai celebri interlocutori au fost filosoful Dawwânî, adesea bruscat, şi juristul imâmit Ali ibn 'Abdol – Alt Karkî (supranumit Mohaqqiq Karkî, mort în 940/1533). Rezultatele acestor şedinţe au fost înregistrate într-un mare număr din cărţile sale, de exemplu, în cele referitoare la lucrarea *Tajrâd* de Nasâr Tûsî. Dar, cel mai celebru este comentariul său la *Cartea Templelor Luminii* de Sohravardī, în replică la cel al lui Dawwânî. Lucrarea se evidenţiază nu numai prin interesul polemicii, ci şi prin aceea că ea atestă, în acelaşi timp, pătrunderea *Ishraq-ului* în filosofia epocii şi înclinaţia autorului pentru sufism. În acest sens, ea anunţă sinteza a cărei edificare era rezervată lui Mollā Sadrā Shârâzi; acesta avea şi el pentru Ghiyâthoddân Mansûr o mare stimă. Se va sublinia şi aici cât de mult ar merita aceşti gânditori să fie editaţi şi studiaţi, dacă nu ar trebui să repetăm acest lucru pentru toţi cei care vor urma aici.

Nepotul lui Sadroddân Dashtakî şi fiul lui Ghiyâthoddân a avut şi el o anumită reputaţie. El a fost desemnat în mod curent sub numele de Amâr Sadroddân II (mort spre 961/ 1553 – 1554). Ca şi bunicul său, el se interesa de mineralogie şi i se datorează o carte în persană referitoare la proprietăţile pietrelor preţioase (*Jawâhir-Nâmeh*).

Unul dintre cei mai celebri elevi ai lui Sadroddân Dashtakî a fost Shamsoddân Mohammad Khafarî (935/

1528 – 1529 sau 957/1550), care s-a bucurat de o mare reputaţie ca filosof, şi se pare că exercitase o mare influenţă morală în epocă, la Shârâz. Lui Mohaqqiq Karkî, mai sus amintit, îi făcea o mare plăcere să-l viziteze în timpul călătoriilor sale. Khafarî a lăsat cam zece lucrări în filosofie, în afara unui comentariu la versetul Tronului (*ăyat* al-*Korsî*). Trebuie să menţionăm, de asemenea, pe unul dintre elevii săi, Shân Tâher ibn Razâoddân Isma ălî Hosaynî, care, în cele din urmă, s-a stabilit în India unde a şi murit (952/1545 – 1546 sau 956/1549). El nu a lăsat decât puţine lucrări, între care o cercetare asupra metafizicii din *Shifă* de Avicenna. Imâmit duodeciman fervent, a contribuit în mod eficient la propagarea gândirii shâite în India.

În sfârşit, cu toate că singura sa legătură cu personajele precedente este aceea că aparţinuse şi el mediului din Shârâz, trebuie să menţionăm aici un personaj extraordinar, Khwâjeh Mohammad ibn Mahmûd Dehdâr (fiul său fiind Mahmûd ibn Mohammad, repertoarele nu disting foarte clar ce aparţine unuia şi ce aparţine celuilalt). Din punct de vedere biografic, tot ceea ce se poate spune e faptul că în 1013/1604 – 1605 el trăia încă, şi că este înmormântat la *Hâfezâya*, în Shârâz. El reprezintă prin excelenţă teosofia mistică a shlismului, în linia lui Rajab Borsî. În plus, el practica *jafr*, aritmosofia, pe scurt acele ştiinţe care sunt în gnoza islamică echivalentul tehnicilor Kabbalei. A lăsat cam zece lucrări, care toate ar merita să fie studiate. Nu vom semnala aici decât *Perla orfanului şi Litera* alif *ca simbol al formei umane*, ce tratează despre cunoaşterea gradelor sufletului până la gradul omului cosmic sau macrocosmos. Se pot citi aici următoarele:

„Să ştii că realitatea metafizică a omului este realitatea metafizică a lui Mohammad. Voi începe deci prin *tafsâr*-ul a două sure dintre care una este sura „Dimineaţa”: «Oare nu te-a găsit El orfan şi ţi-a dat adăpost?»” (93/6).

Or, aceasta este chiar sura pe care gnoza ismaeliană fondează sensul esoteric al milosteniei ca fiind darul gnozei acordat celui care este capabil să-i fie gazdă, şi întreaga „cavalerie” ismaeliană este suportul acestui concept. Se evidenţiază astfel numeroase rezonante.

7. Mâr Dâmând şi şcoala din Ispahan

Odată cu restaurarea imperiului iranian şi domnia lui Shân Abbâs I (1587 – 1629), Ispahanul devine metropola artelor şi a ştiinţelor islamice, centrul culturii spirituale din Iran. Am propus deja în altă parte ideea ca mulţimea de gânditori ce-şi fac atunci apariţia în Iran să fie grupată sub titulatura de „Şcoala din Ispahan” Evident, în interiorul şcolii pe care o numim astfel există mai multe direcţii diferite; ele vor fi puse în evidenţă mai jos. Pe de altă parte, ea nu a fost nicidecum o generaţie spontană; gânditorii amintiţi mai înainte îi furnizaseră deja premisele. Dar, odată shăismul ieşit în mod definitiv din clandestinitate, vedem cum apar atunci opere enorme (cele ale lui Mollā Sadră, Qâzi să-ad Qommî şi alţii) în care meditaţia filosofică adună rodul *hadâth-xxrilor* Imâmilor; ceea ce nu înseamnă că filosofii aveau să fie de acum înainte la adăpost de orice hărţuială.

Marile teme care se propun acum vor fi, prin excelenţă, problema timpului, a evenimentului, realitatea lumii imaginale *Câlam al-mithâl*, *barzakh*) şi, corelativ, o gnoseologie nouă care comportă, la Mollā Sadră, o revoluţie a metafizicii fiinţei, o valorizare a Imaginaţiei active, un concept al mişcării intrasubstanţiale ce ţine seama de metamorfoze şi palingeneze, o historiosofie fondată pe dubla „dimensiune” a Logosului mohammadian, Lumină sau Realitate metafizică mohammadiană (exoteric al profeţiei, esoteric al imâmologiei), edificiu grandios mai apropiat de marile „sisteme” filosofice ale Occidentului de la începutul secolului al XIX-lea decât de ceea ce propunea Ibn Khaldûn.

Repertoarele noastre biobibliografice iraniene se mulţumesc prea adesea cu o clasificare sumară între

Peripateticieni (*Mashshă un*) şi Platonicieni (*Ishraqâyûn*). Mai întâi, termenul de „peripateticieni” nu are întru totul, la filosofii noştri, sensul pe care îl dăm noi, fie chiar şi numai din cauza *Teologiei* atribuite lui Aristotel, care era cartea lor de căpătâi. Pe de altă parte, tocmai datorită acestui motiv, constituie ceva aproape excepţional să găsim aici un peripatetician în stare pură, un filosof care să nu fie, într-o măsură mai mare sau mai mică, impregnat de neoplatonism şi care să nu fie *eo ipso*, 386

Într-un fel sau în altul, oarecum un *ishraqî*. Un prim şi ilustru exemplu este cel al lui Mâr Dâmând (Mohammad Bâqir Astarâbâdi, mort în 1040/1631 – 1632), „Maestrul” mai multor generaţii de filosofi shă îţi, numele care se situează în fruntea „Şcolii din Ispahan”. Deseori, el este clasat printre *Mashshă uni* şi nu este un lucru greşit; dar acest „peripatetician” ne-a lăsat confesiuni extatice de o frumuseţe copleşitoare, în care se regăseşte urma foarte evidentă a lui Sohravardī, şi el şi-a ales ca nume de scriitor pe cel de *Ishraq*. Colegiul în care preda, Madrasa Sadr, exista şi astăzi cu marea sa grădină şi continuă să funcţioneze la Ispahan.

Mâr Dâmând a lăsat cam patruzeci de lucrări, atât în arabă cât şi în persană, renumite pentru caracterul lor obscur şi în mare parte inedite, şi care sunt oarecum eclipsate de cele ale strălucitorului său elev Mollă Sadră. Se vor aminti aici *Cartea cărbunilor arzători* (*Qabasât*) în arabă, summă a cercetărilor avicenniene; *Cartea tăciunilor arzători* (*Jadhawât*, în persană, aceste titluri-imagini nu afectează cu nimic extrema seriozitate a conţinutului), în care el dă poate mai multă dezvoltare viziunii sale personale. O problemă care l-a preocupat, printre altele, a fost aceea de a găsi o soluţie la dilema cosmologiei: o lume *ab aeterno* sau o lume care începe să fie în timp (aşa cum doreau *Motakallimun-ii*), înainte ca timpul însuşi să existe? între survenitul etern şi evenimentul ce survine în timp, el caută o soluţie în ideea unui etern survenind (*hodilth dahrî*), eveniment întru eternitate nou, noţiune cu multe

consecinţe pentru evenimentele hieroistoriei, şi care antrenează ideea unui „timp imaginar” ce va provoca polemici aprinse.

Dintre numeroşii elevi ai lui Mâr Dâmând, nu putem numi aici, în afara lui Mollă Sadră Shârâzi (vezi pag. 390), decât pe cei mai importanţi. În primul rând, Sayyed Ahmad ibn Zaynol-Abidân Alawî (mort între 1054/1644 şi 1060/1650), vărul său mai tânăr, care devine elevul şi apoi ginerele său. El a lăsat o operă filosofică importantă, constituită cam din zece lucrări; în afara comentariilor la tratatele dificile ale maestrului său, un vast *opus* asupra lucrării *Shifă* de Avicenna intitulat *Cheia la Shifă*, în care autorul se referă în mod expres la „filosofia orientală” a lui Avicenna; o lungă introducere la un *tafsâr* filosofic şi teosofie al Qorânului (în persană *Lată if-eghaybî*), etc.

Un alt elev a făcut la *Cartea cărbunilor arzători* (*Qabasăt*) un comentariu monumental de o mie două sute de pagini in-folio, operă a unei vieţi întregi. De la acest elev nu se cunoaşte până astăzi, din păcate, decât numele, Mohammad ibn Alt-Rezä Ibn Aqâjânî, şi data la care şi-a încheiat lucrarea sa (1071/1661). Cum îi cunoaştem autograful, nu putem decât să-i scoatem în evidenţă interesul şi să avem speranţa că va găsi un editor. Se pare că acesta fusese dublat de către un alt elev al lui Mâr Dâmând, al cărui nume nu-l mai avem, căci manuscrisul este deteriorat la început, dar care are totuşi aceleaşi proporţii. Aceste comentarii sunt adevărate cercetări în care autorii lasă cale liberă inspiraţiei lor filosofice personale.

Unui alt elev al lui Mâr Dâmând, Qotboddân Mohammad Ashkevârî (desemnat şi ca Sharif Lâhâjî, mort după 1075/ 1664 – 1665) i se datorează o vastă rapsodie arabo persană, ce repartizează în trei mari cicluri tradiţiile, citatele şi comentariile referitoare la vechii înţelepţi anteriori Islamului, la filosofii şi spiritualii Islamului sunnit şi, în sfârşit, la Imâmii şi marile figuri de gânditori şi spirituali ai shăismului. Capitolul despre

Zoroastru conţine o remarcabilă apropiere între al XII-lea Imâm al shâiţilor şi *Saoshyant*, sau Salvatorul escatologic al zoroastrienilor. I se datorează, de asemenea, un tratat despre *mundus imaginalis* şi un comentariu al *Qorân-ului* în care aplică hermeneutica simbolică (*ta wâl*) shă ită.

Vom aminti, în sfârşit, pe Molia Sham să gâlânî, a cărui operă (cam cincisprezece titluri) rămasă până astăzi în tăcerea bibliotecilor, ne apare a avea o importanţă tot mai mare pe măsura reconstituirii sale. Iranian originar de pe ţărmurile Mării Caspice, el urmează vreme de mulţi ani lecţiile lui Mâr Dâmând şi în cărţile sale el amplifică doctrinele acestuia. A fost un mare călător (vizitase aproape întreg Iranul, apoi Irakul, Siria, Hedjâzul). Co-discipol mai tânăr decât Mollă Sadră, el rămâne, spre deosebire de acesta, fidel metafizicii esenţei. Criticile reciproce pe care şi le fac în cărţile lor nu au împiedicat câtuşi de puţin o corespondenţă amicală între ei.

Vom cita aici lucrările sale *Tratatul căilor certitudinii*, *Tratatul manifestării perfecţiunii la însoţitorii Adevărului*; *Tratatul* despre *apariţia lumii*, în care susţine teza lui Mâr Dâmând indicată pe scurt ceva mai sus.

8. Mâr Fendereski şi elevii săi

Mâr Abul Qâsim Fendereski (1050/1640 – 1641), care a predat la Ispahan mai multor generaţii de elevi ştiinţele filosofice şi teologice, a fost o puternică personalitate care rămâne învăluită într-un anumit mister. Raportată la marea sa notorietate, opera pe care a lăsat-o este de o modestie surprinzătoare. A fost amestecat în munca de traducere a unor texte sanskrite în persană, în care s-a distins prinţul Dârâ Shakûh. Lucrarea sa principală este un tratat foarte original în persană despre actele şi activităţile umane; el dă aici o clasificare ierarhică care culminează cu cazul filosofilor şi profeţilor, adunaţi împreună într-un acelaşi capitol de „filosofie profetică” Acest capitol deschide spre hermeneutică şi esoterism, şi totul se termină cu o sistematizare a gradelor de eşalonare a fiinţei în care vedem, fără să ne surprindă, cum reapare la un filosof

iranian numele şi umbra lui Ahriman. El este clasat printre „peripateticieni”; de fapt, a şi scris despre această mişcare un tratat, care se vrea antiplatonician. Dar, pe de altă parte, acest contemporan al lui Michael Maier a scris de asemenea şi un tratat despre alchimie, care pare a conţine învăţătura sa esoterică.

Dintre auditorii şi elevii săi, se citează în mod obişnuit numele lui Mollā Sadră; totuşi nimic nu este sigur, căci niciodată Mollā Sadră nu a spus un cuvânt despre el. În schimb, este sigur că Rajab Alī Tabrīzī (vezi pag. 394) a urmat lecţiile sale. Dintre ceilalţi elevi cărora le-a fost maestru în filosofie, trebuie citat în special Hosayn Khwânsârî (născut în 1076/1607 – 1608, mort la Ispahan în 1098/1686 – 1687), personaj căruia competenţele sale în matematică şi astronomie, în filosofie şi ştiinţele religioase (dreptul, *tafsâr*, *Kalâm*, *hadâth*) îi aduseseră renumele de „profesor universal”. I se atribuie cam cincisprezece lucrări, în principal un tratat despre servul arbitru şi liberul arbitru, studii asupra lucrărilor *Shifă* şi *Ishârât* de Avicenna, asupra cărţii *Tajrâd* de Nasâroddân Tûsî, asupra tratatului de astronomie al lui Qûshtchi, un comentariu la lecţiile Protomartirului (*Shanânde awwal*, vezi pag. 368).

El a avut, la rândul său, numeroşi elevi, printre care cei doi fii ai săi: Sayyed Jamâloddân Khwânsârî (mort în 1121/ 1709 sau 1125/1713) şi Sayyed Râzi Khwânsârî; Mollā Masâhă Pasâi Shârâzi (mort în 1130/1717 – 1718 sau 1115/ 1703 – 1704), de la care se cunosc în special două lucrări: un tratat asupra Fiinţei Necesare şi o parafrazare persană a lucrării *Irshâd* de Shaykh Mofând; Mohammad Bâqir Sabzavârî (supranumit Mohaqqiq Sabzavârî, mort în 1086/1687), care a lăsat studii despre *Shifă* şi *Isharât* de Avicenna, despre *Irshâd* de Shaykh Mofând, şi o mare lucrare de cultură generală, *Grădina luminilor*, dedicată lui Shân Solaymân; Mârză Rafia Mă îni (mort în 1080/1669 – 1670 sau 1082/1671 – 1672), căruia i se datorează cam zece tratate, în special cercetări filosofice asupra marilor lucrări shâite: *Kâfi* de Kolaynî (completat cu un studiu

personal în persană al- *Shajarat al-ilâhâya dar Osûl-e Kâfi*), la cartea *Irshâd* de Mofând, la „psaltirea” celui de-al IV-lea Imâm, la comentariul făcut lucrării *Ishârât* de către Nasâroddân Tûsî.

9. Mollā Sadră şi elevii săi

Atingem aici cea mai înaltă culme a filosofiei iranoislamice a acestor ultime secole. Sadroddân Mohammad Shârâzi, desemnat în mod curent sub numele de Mollā Sadră (născut în 979/1571 – 1572, mort în 1050/1640 – 1641), a dus la bun sfârşit o puternică sinteză personală a diferitelor curente la care s-a făcut aluzie până acum. Gândirea lui a marcat cu amprenta sa personală, până în zilele noastre, întreaga filosofie iraniană, mai pe larg spus, conştiinţa shă ită la nivelul expresiei sale filosofice. Opera pe care el a lăsat-o este monumentală; mai mult de patruzeci şi cinci de titluri de lucrări, dintre care multe in-folio. Comentariul scris pe marginea metafizicii din *Shâfă* a lui Avicenna îi anunţă reforma; cel pe care-l consacră *Teosofiei orientale* a lui Sohravardī asigură *Ishraq-ului* un fundament certificat. Capodopera sa, *Cele Patru Călătorii ale Spiritului* (al-*Asfâr al-arba af* o mie de pagini in-folio), este o Summă din care s-a hrănit, începând de atunci, cea mai mare parte a gânditorilor din Iran. Ne este imposibil să enumerăm aici în detaliu titlurile celorlalte lucrări. Să amintim numai marea lucrare, rămasă din păcate neterminată, care este comentariul „Surselor” (OsiâZ) din *Kăfi* a lui Kolaynî, una dintre cărţile fundamentale ale shăismului. Vedem aici pe cel care a fost fără îndoială cel mai ilustru dintre „Platonicienii Persiei”, cum edifică un monument al „filosofiei profetice” în care se afirmă o conivenţă între shă ism şi platonism care urcă la „simbolul de credinţă” redactat de Shaykh Sadûq Ibn Băbûyeh. Trebuie menţionate de asemenea comentariile la mai multe sure din *Qorăn*, alt monument care face din Mollā Sadră exemplul prin excelenţă ce ne permite să înţelegem modul în care filosofia a putut să-şi menţină şi să-şi reînnoiască dezvoltarea în Islamul shă it, cu toate că

în restul lui *Dar* al-*Islam* ea a intrat în tăcere.

Mollā Sadrā a operat o veritabilă revoluţie în metafizica fiinţei, substituind tradiţionalei metafizici a esenţelor o metafizică a lui a exista, dând prioritate *ab initio* existenţei asupra quidditătii. Această poziţie fundamentală ce afirmă că nu există esenţe imuabile ci că fiecare esenţă este determinată şi variabilă, în funcţie de gradul de intensitate al actului său de a exista, trebuie să implice o alta: cea a mişcării intrasubstanţiale sau transsubstanţiale, care introduce mişcarea până în categoria substanţei. Mollā Sadrā este filosoful metamorfozelor, al transsubstanţializărilor. Antropologia sa este în perfect acord cu cea pe care o postulează escatologia shăismului, escatologie ce se manifestă în aşteptarea parousiei celui de-al XII-lea Imâm ca instaurare a Omului Perfect. Această antropologie este legată ea însăşi de o cosmogonie şi de o psihogonie grandioase: căderea Sufletului în abisul abisurilor; lenta sa urcare din grad în grad până la forma umană, care este punctul său de emergenţă cu pragul M «/fi/cwt-ului (lumea spirituală transfizică); prelungire a antropologiei într-o fizică şi metafizică a învierii. Conceptul de materie nu va fi nici cel al materialismului, nici cel al spiritualismului. Materia trece printr-o infinitate de stări: există o materie subtilă, spirituală (*mădda ruhânâya*), ba chiar divină. Sadrā este în această problemă în profund acord cu platonicienii din Cambridge, ca şi cu F.C. Oetinger (*Geistleiblichkeit*).

Există un triplu mod de existenţă pentru orice fiinţă şi orice lucru: la nivelul lumii sensibile, la nivelul lui *mundus imaginalis Câlam al-mithâl*), la nivelul lumii Inteligenţelor pure. Sohravardī certificase ontologia lui *mundus imaginalis*. Sadrā conştientizează faptul că oferă doctrinei lui *Shaykh* al-*Ishraq* desăvârşirea sa indispensabilă, fundamentând imaterialitatea Imaginaţiei active; aceasta nu mai este o facultate depinzând de organismul fizic şi pierind odată cu el, ci o facultate pur spirituală, oarecum învelişul subtil al sufletului. De acum,

Sadră admite „creativitatea” (*kallâqâya*) sufletului, fiecare suflet fiind creator al paradisului sau al infernului său. Într-adevăr, toate nivelurile modurilor de a fi şi de percepţie sunt reglate de aceeaşi lege de unitate care, la nivelul inteligenţei, este unitatea intelecţiei, a subiectului care înţelege şi a Formei înţelese, aceeaşi unitate ca şi unitatea iubirii, a iubitorului şi a iubitului. Din această perspectivă se întrevede ceea ce semnifică pentru Sadră uniunea unitivă a sufletului uman, în suprema conştiinţă a actelor sale de cunoaştere, cu Inteligenţa agentă care este Duhul Sfânt. Niciodată nu este vorba de o unitate aritmetică ci de o unitate inteligibilă, permiţând reciprocitatea care ne face să înţelegem că, în sufletul pe care ea îl metamorfozează, Forma (Ideea) înţeleasă de către Inteligenţa agentă este o Formă care se înţelege pe sine, şi că, prin urmare, Inteligenţa agentă sau Sfântul Duh se înţelege pe sine însăşi în actul de intelecţie al sufletului, în vreme ce, reciproc, sufletul, ca Formă ce se înţelege pe sine, se înţelege ca Formă înţeleasă de către Inteligenţa agentă. Mollă Sadră este un autentic reprezentant al filosofiei „speculative” (în sensul amintit în perspectiva noastră generală); această filosofie deschide spre o fenomenologie a Sfântului Duh.

Nu este de mirare că opera sa atât de densă a provocat, până în zilele noastre, o multitudine de ceea ce am putea 392

numi studii şi cercetări, şi care la autorii noştri se numesc glose şi comentarii. Mollă Sadră a avut un foarte mare număr de elevi. Nu putem aminti aici decât trei discipoli imediaţi, de mare renume: primii doi au fost nu doar elevii ci şi ginerii săi.

Cel mai apropiat de el a fost cu siguranţă Mollă Kâshânî (mort în 1091/1680), figură eminamente reprezentativă pentru tipul de filosof şi teosof shă it format prin învăţătura lui Mollă Sadră. A predat şi el la Ispahan, la Madrasa ‘Abdollah Shûshtarî, care funcţionează în continuare în zilele noastre, şi unde se poate vizita încă

apartamentul pe care-l ocupa. A fost un scriitor prolific, atât în arabă cât şi în persană; bibliografia sa cuprinde mai mult de o sută douăzeci de titluri. Nu putem oferi nici măcar o idee aici despre varietatea lor, căci ele acoperă întregul câmp de studii ce figurează în program. Menţionăm că el a rescris în întregime, din punct de vedere shă it, *Ihya al – olûm* (*Reînsufleţirea ştiinţelor religioase*), marea lucrare a lui Ghazâlî, pentru care avea o admiraţie ce nu deranja cu nimic pe cea care o avea faţă de Ibn Arabi. O altă mare lucrare a sa, *(LIAyn al-yaqân*, *Certitudinea martorului ocular*), edifică o sinteză personală, ce completează marele său comentariu la *Kăfi* de Kolaynî, la fel ca şi Comentariul său qorânic.

Cumnatul lui Mollā Mohsen, Mollā ʻAbdorrazzâq Lahâjî (mort la Qomm în 1072/1661 – 1662), apare ca o cu totul altă natură. El urmaşe multă vreme lecţiile socrului său Mollā Sadră, dar se pare că nu găsise în ansamblul tezelor sadriene o satisfacţie pentru filosofia sa personală. De fapt, el pare să oscileze câteodată între extreme, ca sfâşiat de o luptă interioară, sau ca intimidat de lumea exterioară şi de anturajul social. În orice caz, ar fi mult prea sumar dacă l-am clasa pur şi simplu ca „peripatetician”, aşa cum o fac unele repertoare. Aşa cum o arată şi cartea sa *Gawhar-e morâd* (*Substanţa a ceea ce se propune*), el avea, fără nicio îndoială, o experienţă personală a sufismului. A lăsat cam douăsprezece lucrări. Comentariul său la *Tajrâd* de Nasâr Tûsî (editat în două volume in-folio) este privit ca fiind cel mai bun care fusese produs în acest domeniu. Încă inedite sunt glosele sale asupra fizicii din comentariul la lucrarea *Ishârât* a lui Avicenna; ele conţin luări de poziţie foarte originale. Să menţionăm că unul dintre fiii săi, Mârză Hasan Lâhâjî (mort în 1121/1709 – 1710), a lăsat douăsprezece lucrări referitoare în special la filosofia Imâmatului shă it.

Un alt elev direct al lui Mollā Sadră, Hosayn Tonkabonî (mort în 1104/1692 – 1693, la reîntoarcerea dintr-un pelerinaj, între Mekka şi Medina), a fost, şi el, un

filosof *ishâqî* exemplar, fidel interpret al lui Mollă Sadră. Au rămas de la el mai multe tratate (despre apariţia lumii, despre unitatea transcendentă a fiinţei), la fel ca şi cercetări asupra lucrărilor *Shifă* de Avicenna, *Tajrâd* de Nasâr Tûsî şi asupra *text-book-ului* de Khafarî citat mai sus.

10. Rajab Alī Tabrīzī şi elevii săi

Odată cu Rajab Alī. Tabrīzī (mort în 1080/1669 – 1670), originar din Tabriz, aşa cum indică şi numele său, şi contemporan al lui Shân Abbâs II (1642 – 1666), care l-a onorat de mai multe ori cu vizitele sale, se abordează un climat filosofic diferit de cel al lui Mollă Sadră; este chiar destul de incitant să-l vedem pe filosoful nostru cum ia o atitudine potrivnică faţă de marile teze sadriene (negarea metafizicii „existenţiale", a mişcării transsubstanţiale, a existenţei mentale ca existenţă cu drept deplin, etc.).

Rajab Alī se evidenţiază *ab initio* printr-o metafizică a fiinţei care profesează nu analogia ci echivocitatea radicală a conceptului de fiinţă atunci când este raportat la Fiinţa Necesară şi la fiinţele non-necesare; nu ar fi vorba deci de o participare comună la concept, ci de pură omonimie în folosirea termenului, căci conceptul nostru de fiinţă nu atinge de fapt decât făcutul, fiinţa creaturală. Principiul şi sursa fiinţei rămâne transcendent fiinţei; el nu poate fi abordat decât de departe, *per viam negationis* (*tanzân*), adică prin teologia apofatică. Nu se pune deci problema teomonismului, a unei unităţi transcendente a fiinţei înglobând increatul şi creaturalul. Rajab Alī ştie foarte bine că i se va opune argumentul că nimeni nu a profesat vreodată o astfel de metafizică a fiinţei. În replică, el afirmă că s-au născocit calomnii oribile pentru a se şterge tradiţia ei. El ştie că are de partea sa tradiţia sfinţilor Imâmi, dar nu se îndoieşte că a întâlnit în acest punct calea gnozei ismaeliene, tot aşa cum va fi el însuşi întâlnit de către teosofia şcolii shaykhite (vezi pag. 402). Aceasta nu-l împiedică defel să profeseze o doctrină a „cunoaşterii prezenţiale", foarte apropiată de cea a lui

Sohravardī.

A avut numeroşi elevi. Cel mai celebru a fost Qâzi să-ad Oommî (vezi mai jos). Apoi se remarcă în special Mohammad Rafă Pâr-Zâdeh (date neprecizate), care a fost *famulus-ul* şi secretarul maestrului său. Înaintând în vârstă, acestuia îi era tot mai greu să scrie cu mâna sa; discipolul a redactat, la indicaţiile maestrului său, o mare lucrare intitulară al-*Ma'arif al-ilâhâya* (*Marile Teme ale metafizicii*), care păstrează şi în acelaşi timp prelungeşte învăţătura lui Rajab Alī Tabrīzī. Un alt elev a fost Abbâs Mawlawî (mort după 1101/1689 – 1690) care a lăsat două mari Summe recapitulative ale filosofiei shă de dedicate lui Shân Solaymân (1666 – 1694), şi anume al-*Anwâr al-solaymânâya* (*Cartea luminilor*, *dedicată lui Solaymân*, terminată în 1101/1689 – 1690), şi al-*Fawă id al-osûlâya* (*învăţăturile fundamentale*, terminată în 1084/1673 – 1674). Doi alţi elevi de mai puţină notorietate au fost: Mollă Mohammad Tonkabonî şi Mâr Qawân Râzi.

11. Qâzi să-ad Qommî

Importanţa acestui gânditor şi spiritual este într-atât de mare încât trebuie să i se rezerve un capitol aparte, chiar şi redus aici doar la câteva rânduri. Qâzi să-ad s-a născut la Qomm în 1043/1633, unde şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii predând, şi unde a murit în 1103/1691 – 1692. La Ispahan a fost elevul lui Rajab Alī Tabrīzī dar, de asemenea, şi elevul lui Mohsen Fayz şi al lui 'Abdorrazzâq Lâhâjî (pe lângă care a studiat *Teosofia orientală* a lui Sohravardī), astfel încât el cumulează în persoana şi în gândirea sa o dublă tradiţie.

Ee este reprezentativ în cel mai înalt grad pentru teosofia mistică a shlismului duodeciman; este un *Ishraqî* shă it, ale cărui lucrări ar fi trebuit toate să fie de multă vreme editate integral. Este destul de dificil să le facem socoteala căci, în concepţia autorului, tratatele sale trebuiau să formeze mai multe culegeri, şi aceste culegeri au rămas neterminate. Astfel că, după tratatul persan *Kalânde behesht* (*Cheia paradisului*), în care reia întreaga

teorie a echivocităţii fiinţei profesate de maestrul său Rajab Alī, el începe compunerea unui *Comentariu la patruzeci de hadâth-un*, comentariu de o densitate excepţională, dar care nu depăşeşte al douăzeci şi optulea *hadâth*; *o Carte a celor patruzeci de tratate*, dar din care numai zece, sau poate unsprezece, au fost scrise. A lăsat un caiet de glose la pseudoTeologiß lui Aristotel, care nu a încetat niciodată să fie citită de filosofii noştri. În sfârşit, există o *magnum opus*. Aşa cum Mollā Sadrā a edificat o veritabilă Summă a metafizicii teosofice a shăismului, comentând lucrarea *Kâfi* de Kolaynî, la fel Qâzi să-ad edifică propria sa Summă, comentând lucrarea *Tawhâd* a lui Shaykh Sadûq Ibn Bābûyeh. Şi ea a rămas însă, la rândul său, neterminată. Dar cele trei volume pe care Qâzi să-ad a reuşit să le compună sunt un monument.

Lucrarea lui Sadûq adună un vast ansamblu de tradiţii ale Imâmilor, fundamentale atât pentru teologia apofatică cât şi pentru imâmologia care decurge din ele. Aceste tradiţii formează câteodată tratate autonome care se amplifică în interiorul comentariului. Aşa se întâmplă în cazul studiului pe care Qâzi să-ad îl consacră sensurilor esoterice ale celor cinci prescripţii religioase de bază. Din structura cubică a Templului din Ka'ba, Qâzi să-ad degajă structura Imâmatului celor doisprezece Imâmi. Templul de piatră, transfigurat în Templu spiritual al Imâmatului, devine chiar secretul vieţii umane, *qibla* (axa de orientare) unui pelerinaj care se identifică cu etapele vieţii. Din nou, filosofia devine o „filosofie narativă" (conform voinţei lui Schelling). *Hadâth-vi* celor „Douăsprezece Văluri de lumină" asociază imâmologia cu cosmogonia precum şi cu teosofia istoriei şi a metaistoriei, descriind aici în mod simbolic peregrinările Luminii mohammadiene în Pleromă, apoi „pogorârile" sale din lume în lume, prin şaptezeci de mii de Văluri, până în lumea de aici. Cele douăsprezece Văluri de lumină sunt cei doisprezece Imâmi şi cele douăsprezece universuri respective ale lor, „cifrate" sub forma a douăsprezece milenii. Aceste douăsprezece

universuri sunt arhetipul ciclului *walāyat-ei*, dar un arhetip cu sens inversat, pentru că acest ciclu involuează în sensul reîntoarcerii şi al re-urcării. Astfel apare aici un fel de reactualizare a anticelor teologii greco-iraniene despre *Aiôn*. Qâzi să-ad dezvoltă o concepţie despre timp solidară ontologiei lui *mundus imaginalis* şi a corpului subtil. Există pentru fiecare fiinţă o *cuantă* (*miqdâr*) de timp propriu, un timp personal, cu care se poate întâmpla ceea ce se întâmplă cu o bucată de ceară atunci când este comprimată sau, dimpotrivă, alungită. *Cuanta* este constantă, dar există un timp compact şi dens, cel al lumii sensibile; un timp subtil, care este cel al „lumii imaginale”; un timp suprasubtil care este cel al lumii Inteligenţelor pure. Dimensiunile contemporaneităţii cresc în funcţie de „subtilitatea” modului de a exista; *cuanta* de timp acordată unei individualităţi spirituale poate îmbrăţişa atunci imensitatea fiinţei, poate să aibă în prezent trecutul şi viitorul. Din acest punct de vedere, comentariul *hadâth-ului* sau al povestirii „Norului alb” este impresionant.

12. De la şcoala din Ispahan la şcoala din Teheran

Atingem acum o perioadă care a fost dificilă pentru filosofi, şi care rămâne aşa şi pentru confraţii lor ce vor să le fie istorici deoarece situaţia este haotică iar manuscrisele sunt dispersate şi nu apar decât pe măsura publicării cataloagelor. Situaţia este dominată de catastrofa care pune sfârşit Ispahanului safavizilor şi domniei lui Soltân Hosayn: cucerirea oraşului de către afghani, după un asediu de o cruzime de nedescris (1135/21 octombrie 1722), despre care o pagină a filosofului Ismă al Khwâju! ne oferă un ecou sfâşietor. Dominaţia afghană nu a durat decât opt sau nouă ani; dinastia safavidă a supravieţuit nominal în persoana lui Tahmasp II şi a lui Abbâs III, până în 1736. A existat apoi domnia lui Nâder Shân şi, la Shirâz, cea a dinastiei Zend. Pe scurt, a fost o lungă perioadă de tulburări şi de instabilitate până la întronarea dinastiei qâjare (domnia lui Aghă Mohammad Khân a început, de fapt, în 1779, dar el

nu a fost încoronat decât în 1796). Odată cu al doilea suveran qâjar, Fath Alî-Shân (1797 – 1834), centrul vieţii intelectuale şi culturale a Iranului se va transfera definitiv de la Ispahan la Teheran. Din punct de vedere filosofic, această perioadă se caracterizează printr-o influenţă crescândă a gândirii lui Mollă Sadră, pe care contemporanii săi nu-l înţeleseseră foarte bine şi nici nu-l aprobaseră în totalitate. Pentru a introduce o oarecare claritate, filosofii vor fi grupaţi aici, provizoriu, în patru familii.

În primul rând sunt cei a căror perioadă se situează foarte aproape de catastrofă. Mai întâi, Mohammad Sâdiq Ardestânî (mort în 1134/1721 – 1722, anul cuceririi Ispahanului). Acest filosof, care a fost şi un mare spiritual, a cunoscut încercări dure, căci îşi atrăsese mânia lui Shân Soltân Hosayn. Au rămas de la el în special două lucrări. Cea mai importantă este *Hikmat sâdiqâya* (filosofia personală a autorului, Sâdiq Ardestânî), care tratează despre suflet şi despre facultăţile sale suprasensibile; pe urmele lui Mollă Sadră, el ia o poziţie netă împotriva lui Avicenna şi a avicennienilor în general, în favoarea imaterialităţii Imaginaţiei active (*tajarrod-e khayâl*). Dar se pare că întâlnise mai multe dificultăţi în a explica modalitatea de legătură a Sufletului universal cu trupurile. Această legătură constă într-o epifanie (*tajallî*, *zohur*) şi sufletele gânditoare individuale constituie fiecare o rază din iradierea Sufletului universal. Dar în ce constă oare esenţialmente această epifame, această „pogorâre” care menţine în suspensie (*tadallî*, vezi *Qorân* 53/8) Sufletul universal? Lucrarea a fost de fapt redactată, după lecţiile maestrului, de unul din elevii săi, Mollă Hamza Gâlânî (mort tot în timpul asediului Ispahanului, în 1134/1721 – 1722), în vreme ce un altul, Mohammad Ali ibn Mohammad Reză, scria o lungă introducere.

Un alt contemporan a fost Inayatollah Gâlânî, care preda despre cărţile lui Avicenna. Fazei Hindi Ispahânî (1135/1722 – 1723) a lăsat cam cincisprezece lucrări.

Mârză Mohammad-Taqî Almâsî (1159/1746) nu era altul decât ne398

potul lui Mohammad-Taqî Majlisî (1170/1659 – 1660), tatăl lui Mohammad-Bâqir Majlisî (1111/1699 – 1700), autor al marii enciclopedii shă de *Bihar* al-*Anwâr*, precum şi al unor lucrări de istorie şi de instruire care au fost mult citite în Iran, până în zilele noastre. Almâsî a lăsat, între altele, o carte despre „Marea ocultare a celui de-al XII-lea Imâm" Qotboddân Mohammad Nayrâzi Shârâzi (1173/1759 – 1760) este un *ishraqî* pur:

„Logica peripateticienilor nu este apărată împotriva erorii; ea nu îşi este suficientă sieşi; ea este sursa rătăcirii. În ce mă priveşte, consider logica gnosticilor ca fiind cu adevărat logica metafizicii".

Ismă al Khwâjul (mort la Ispahan în 1171/1757 – 1758 sau 1173/1759 – 1760), care a cunoscut ororile asediului, compusese aproximativ o sută cincisprezece tratate despre ansamblul problemelor filosofice, diversele ştiinţe şi marile teme shă de (un tratat asupra Imâmatului). El este în special cunoscut printr-un agresiv tratat împotriva conceptului de „timp imaginar" (*zamăn mawhûm*, nu „imaginai"), îndreptat contra lui Jamâloddân Khwânsârî (vezi p. 389) şi în care se găseşte implicată teoria lui Mâr Dâmând.

În al doilea rând, avem pe Aghă Mohammad Bâdâbâdi (1198/1783 – 1784) şi pe elevii săi. Shaykh-ul Bâdâbâdi fusese el însuşi elevul lui Mârză Mohammad-Tâqî Almâsî şi a lui Ismă al Khwâjul. El preda la Ispahan cărţile lui Mollă Sadră; textul lecţiilor sale despre cartea *Asfâr* a fost păstrat. Ca şi Mâr Fendereski, el a compus un tratat asupra alchimiei care a fost amplu comentat, în 1209/1794 – 1795, de către un medic din Ispahan, Mârză Mohammad Reză ibn Rajab Alī. A avut un mare număr de elevi, printre care Mollă Mihrâb Gâlânî (1217/1802 – 1803); Abû l-Qâsim Khâtûnâbâdi (1203/1788 – 1789), care a scris îndeosebi despre temele shă de (mai ales despre *Kâfi* de Kolaynî); Mahdi Narâqî (1209/1794 – 1795), care a fost şi el elevul

lui Ismă al Khwâjul. Personalitate puternică, om de acţiune, neprecupeţind niciun efort, Mahdi Narâqî s-a arătat la fel de competent în filosofie, morală, matematică, ca şi în ştiinţele juridice (el ia energic partea *Osûlâyûn-ilor* împotriva *Akhbâryûn-ilor*). A lăsat cam douăsprezece lucrări, toate purtând marca sa personală, până şi în privinţa problemelor clasice, precum cea a fiinţei şi a esenţei. Marele său tratat de morală (*Jâmi al-sa adat*) este încă obiectul unei lecturi curente. Mai trebuie menţionat aici /

Mârza Ahmad Ardakânî Shârâzi, autor al unui important comentariu la *Kitâb* al-*Mashă ar* de Mollă Sadră, şi despre care se poate spune doar că, în 1225/1810, lucra încă la aceasta, la Shârâz.

În al treilea rând, Mollă Ali ibn Jamshâd Nûrî (1246/1830 – 1831) şi elevii săi. Mollă Alt Nûrî a fost unul dintre cei mai celebri elevi ai lui Mohammad Bâdâbâdi şi unul dintre profesorii cei mai renumiţi ai epocii. El studiase la Mazandéran şi la Qazvân, mai înainte de a se stabili în Ispahan. I se datorează importante lecţii despre mai multe lucrări ale lui Mollă Sadră, despre *Fawă id* (învăţăturile) lui Shaykh Ahmad Ahsâi (vezi mai jos), în plus, un mare comentariu al surei *Tawhâd* şi un răspuns la polemica unui misionar creştin. A avut o mulţime de elevi, dintre care nu se pot reţine aici decât câteva nume: Mollă Ismââl Ispahânî (1277/1860 – 1861), care a lăsat şi el importante lecţii despre mai multe lucrări ale lui Mollă Sadră; Mollă Aghă-ye Qazvânî, elev atât al lui Mollă Alt Nûrî cât şi al lui Mollă Ismââl Ispahânî; Mohammad Ja’far Langarûdi, care a dat un foarte amplu comentariu la *Mashă ar* şi la *Hikmat arshâya* (*Teosofia Tronului*) de Mollă Sadră (comentariul său la *Tajrâd* de Nasâroddân Tûsî este datat 1255/1839 – 1840). Cei mai eminenţi elevi dintre toţi elevii lui Mollă Alt Nûrî, Abdollah Zonûzi şi Hâdi Sabzavârî, vor fi menţionaţi mai jos.

În al patrulea rând, Şcoala din Teheran. Sub domnia lui Fath Alt Qâdjâr (1797 – 1834) a fost fondată la Teheran

madrasa Khân Marvî. S-a făcut apel la Mollā Alt Nûrî pentru a veni să predea aici; el a preferat să delege pe unul dintre cei mai strălucitori elevi ai săi, Mollā ‘Abdollah Zonûzi (1257/1841 – 1842). Acest apel a fost oarecum semnalul transferării centrului ştiinţelor islamice din Ispahan la Teheran. Mai multe mari figuri de filosofi o vor ilustra. Mai întâi, deci, 400

Abdollah Zonûzi (originar din Zonûz, aproape de Tâbrâz) care studiase la Karbală, apoi la Qomm, apoi la Ispahan, unde devenise elevul lui Mollā Alt Nûrî în filosofie. El a lăsat mai multe lucrări ample, toate în spiritul lui Sohravardī şi Mollā Sadră; să sperăm într-o editare apropiată a lor. El a avut doi fii, dintre care unul, Hosayn Zonûzi, a fost expert în matematică şi în astronomie. Celălalt, Aghă Alt Zonûzi (cunoscut sub porecla de *Modarris*, „profesorul” prin excelenţă, mort în 1307/1889 – 1890), a fost, ca filosof, la înălţimea reputaţiei tatălui său. El a lăsat mai multe lucrări, tot în linia lui Mollā Sadră, pe care l-a predat şi comentat, în special o lucrare în persană (*Badâyî al-hikam*), în care răspunde la şapte întrebări obscure pe care i le pusese prinţul Emâdoddawleh Badă ol-Molk Mârză, el însuşi traducător al lui Mollā Sadră în persană. Mohammad Reză Qomshâhî (1306/1888 – 1889) a fost un metafizician, discipol fervent al lui Mollā Sadră, precum şi o foarte nobilă figură morală. El fusese, la Ispahan, elevul lui Mollā Alt Nûrî şi al lui Mohammad Ja’far Langarûdi, apoi s-a stabilit la Teheran, unde preda, la Madrasa Sadr, în special lucrările *Asfâr* a lui Mollā Sadră şi *Fosûs* a lui Ibn Arabi. Sayyed Abu l-Hasan Jalveh (1315 – 1896), profesor renumit şi el, în aceeaşi linie, a predat vreme de patruzeci de ani la Teheran, la Madrasa Dar al-Shifă. A lăsat un tratat asupra mişcării intrasubstanţiale, un mare număr de lecţii despre *Asfâr* de Sadră, *Shifă* de Avicenna, *Hidâyat* de Abharî, etc.

Este imposibil să citǎm fie şi numai numele elevilor acestor maeştri. Din generaţie în generaţie, fără a menţiona nici măcar operele lor, se vor reţine numele lui

Mârza Tâher Tonkaboni, Mârza Mahdi Ashtiyâni, Mârză Mohammad Alt Shâhâbâdi, Sayyed Hosayn Bâkûbehî. Acesta din urmă, profesor la Najaf, a fost maestrul a doi eminenţi filosofi tradiţionali contemporani: Sayyed Kâzem Assâr, profesor la Facultatea de Teologie din Teheran, şi Shaykh Allâmeh Mohammad Hosayn Tabâtabă î, profesor la Universitatea teologică din Qomm, căruia i se datorează, între altele, o nouă ediţie a lucrării *Asfâr* a lui Mollă Sadră şi un comentariu filosofic al Qorân-ului.

13. Shaykh Ahmad Ahsâi şi şcoala shaykhită din Kerman

Contemporană filosofilor care tocmai au fost menţionaţi, şcoala shaykhită ocupă un loc cu totul aparte. În ceea ce priveşte titulaturile de „shaykhism" şi de „shaykhi", nu şcoala le-a ales pentru a se desemna pe sine ci ele i-au fost conferite de către „ceilalţi", pentru a caracteriza pe adepţii săi ca fiind discipoli ai „shaykh"-ului prin excelenţă, adică ai lui Shaykh Ahmad Ahsâi. Acesta nici măcar nu şi-a propus vreodată să fondeze o şcoală; el nu dorea să se distingă de „ceilalţi" decât printr-o strictă fidelitate faţă de învăţătura teosofică integrală a Imâmilor shlismului duodeciman. Această învăţătură el o aprofundase prin meditaţia personală a unei întregi vieţi; el îi dobândise certitudinea printr-o experienţă interioară, favorizată de convorbiri vizionare cu aceşti Imâmi pe care el îi considera ca fiind singurii săi maeştri. Acest imâmism integral şa lovit de o neînţelegere constantă, a cărei istorie nu este edificatoare. Nu putem spune decât că el are caracteristica unei re-formări metafizice, vizând cu totul altceva decât mişcările „reformiste" apărute prin alte părţi în lumea Islamului.

Nobilă figură spirituală, manifestând toate acele caracteristici ale „omului lui Dumnezeu", pe care nimeni nu i le-a contestat vreodată, Shaykh Ahmad Ahsâi se născuse în 1166/1753, la al-Ah să pe teritoriul Bahraynului. Originar din această parte a Arabiei, riverană Golfului Persic (în care qarmaţii, în secolul al X-lea,

fondaseră un mic stat ideal pe care l-a vizitat Nâsir-e Khosraw), Shaykh Ahmad are o pură descendenţă arabă. Dar el a petrecut în jur de cincisprezece ani în Iran, şi fără ecoul şi entuziasmul pe care persoana şi învăţătura sa le vor provoca aici, este neîndoielnic că nu ar fi existat „shaykhism" începuturile sale pe calea spirituală ne sunt cunoscute din autobiografia sa. Tradiţia shaykhită nu îi cunoaşte niciun maestru faţă de care el să-şi fi revendicat calitatea de discipol. Totul se petrece ca şi când el nu ar fi avut un alt maestru decât pe acest *ostânde ghaybî*, acest maestru interior revendicat deja de alţi spirituali, dar care în cazul său desemnează în mod expres, rând pe rând, 402

pe câte unul dintre cei „Paisprezece Neprihăniţi" Totuşi, se cunosc numele câtorva maeştri ale căror lecţii el le-a audiat. După o viaţă împlinită într-un mod extraordinar, care a provocat ataşamentul unor discipoli fervenţi, şi, din păcate, şi gelozia mult prea umană a unor colegi, shaykh-ul a murit, la trei stadii de Medina, în 1241/1826; el intenţionase să se stabilească împreună cu familia la Mekka. Opera lui este considerabilă: mai mult de o sută treizeci şi două de titluri; într-adevăr, în realitate mult mai mult, căci unele lucrări sunt culegeri conţinând mai multe tratate. Aproape toată a fost publicată în ediţii litografiate.

Succesorii lui Shaykh Ahmad Ah să-l au fost toţi eminente figuri de gânditori şi spirituali; ceea ce nu i-a scutit nicidecum de necazuri. A existat, în primul rând, cel care a fost cu adevărat fiul său spiritual, Sayyed Kâzemreşti, născut la Resht (sud-vestul Mării Caspice), în 1212/1798, mort la Baghdând în 1259/1843. Dotat cu o rară aptitudine pentru speculaţiile metafizice profunde, Sayyed Kâzem a lăsat, şi el, o operă considerabilă din care, din păcate, o parte a dispărut (împreună cu un număr de autografe ale lui Shaykh Ahmad) în timpul celor două jafuri care vor devasta locuinţa sa din Karbala. Odată cu al doilea succesor al lui Shaykh Ahmad, şcoala îşi fixează centrul la Kerman (în sud-estul Iranului), unde dispune de

o madrasa de teologie, de un colegiu şi de o tipografie. Shaykh Mohammad Karâm-Khân Kermâni (născut la Kerman în 1225/1809, mort în 1288/1870) aparţinea, prin tatăl său, Ebrâhâm-Khân, familiei imperiale domnitoare. A fost elevul lui Sayyed Kâzem la Karbala şi a lăsat o operă impunătoare (mai mult de două sute şaptezeci şi opt de titluri), acoperind întreg câmpul ştiinţelor islamice şi filosofice, inclusiv alchimia, medicina, optica, muzica. Fiul său, Shaykh Mohammad-Khân Kermâni (1263/1846 – 1324/1906) i-a succedat şi a lăsat şi el o operă enormă. Exista între tată şi fiu o intimă colaborare intelectuală şi spirituală, care s-a repetat între Mohammad-Khân şi tânărul său frate, Shaykh Zaynol – Abidân Khân Kermâni (1276/1859 – 1360/1942), care i-a succedat şi a cărui operă este de asemenea considerabilă şi în mare parte inedită. În sfârşit, al cincilea succesor, Shaykh Abu l-Qâsim Ebrâhâmî, numit „Sarkâr Aghă" (1314/1896 – 1389/1969) a lăsat de asemenea o operă importană, în care a făcut faţă celor mai arzătoare probleme. A avut ca succesor pe fiul său ‘Abdol-Rezâ Khân Ebrâhâmî, care a publicat deja un mare număr de lucrări. Dar ansamblul lucrărilor maeştrilor, aşa cum sunt ele păstrate la Kerman, reprezintă o mie de titluri; de-abia jumătate din ele s-au publicat până astăzi.

Două luări de poziţie au marcat un puternic contrast între gânditorii shâiţi, îndeosebi după secolul al XVII-lea. Există, pe de o parte, *Osûlâtii*, (sau *Osûlâyûrî*), care ar putea fi desemnaţi în general ca „teologi critici" şi, pe de altă parte, *Akhbărâţii* (sau *Akhbârâyûn*), ce apar ca teologi „fundamentalişti". Primii aplică în critica enormului *corpus* al tradiţiilor shâite criterii extrinseci care nu conduc la nicio certitudine şi de aceea sunt refuzate de cei din a doua categorie, care acceptă integralitatea *corpus-vim*. Aceştia au avut ca întemeietor al liniei lor pe Mohammad Amân Astarâbâdi (1033/ 1623 – 1624). „Fundamentaliştii" sunt consideraţi drept oameni simpli, care nu acceptă nicio problemă de teosofie mistică. Aceasta nu împiedică să

existe, printre *Akhbârâţi*, metafizicieni de înalt rang, precum Mohsen Fayz şi Qâzi – Să ad Qommî (vezi pag. 393 şi pag. 395). Astfel, chiar dacă în aparenţă opoziţia dintre cele două şcoli priveşte în special dreptul canonic, în fapt, premisele hermeneutice ale *Akhbâriţilor* au repercusiuni asupra surselor metafizicii tradiţionale. *Akhbărâţii* nu se raportează nici la autoritatea umană a transmiţătorilor de tradiţii, nici la autoritatea *Mojtahezilor* (cercetători consacraţi), ci la conţinutul însuşi al hadâthurilor, pentru a decide dacă ele vin sau nu de la Imâmi. În măsura în care, având în vedere aceste premise, akhbârismul necesită o aprofundare metafizică şi teosofică, putem să înţelegem şi să stabilim poziţia fundamentală a şcolii shaykhite: o poziţie intermediară, dar fără îndoială mai apropiată de cea a *Akhbârâţilor*.

Shaykh Ahmad Ahsâi şi, după el, succesorii săi, au urmat cu toată rigoarea consecinţele teologiei apofatice a shlismului. Ideea fiinţei „absolute”, aşa cum o folosesc în mod obişnuit filosofii, nu este chiar cea iniţială, de vreme ce acest participiu pasiv, „absolutul” presupune un *absolvens*, *o* 404

„Absolvire” a fiinţei, ce eliberează fiinţa, instaurând-o nu la infinitiv (*esse*), nici la participiul substantival (*ens*), ci la imperativ (*este*). Cosmogonia se prezintă sub forma unei adamologii transcendente. Voinţa funciară preeternă, deopotrivă subiect şi obiect, materie, formă şi finalitate a actului său autocreator, apare ca un Adam metafizic primordial (*Adam al-akbar*, Marele Adam, *Homo maximus*) iar Eva metafizică, egală acestui Adam, reprezintă eliberarea fiinţei, a fiinţei absolvite de nefiinţă, de Marele Abis. Acest zenit care este *Adam maximus*, „tatăl nostru” Adam, apărut fără tată şi fără mamă, este nadirul în lumea istoriei noastre terestre, al treilea Adam de fapt, căci între cei doi există „al doilea Adam”, care este Logosul mohammadian sau Lumina mohammadiană (*Nûr mohammadi*) reprezentată de cele paisprezece entităţi de lumină. Sensul termenilor hylemorfismului peripatetician

este inversat; materia este lumina, fiinţa însăşi, existentul. Forma este quidditatea, compasiunea, dimensiunea obscură care fixează şi delimitează această lumină. De aceea, materia este tatăl, masculinul, în vreme ce forma este mama, femininul, iar cea care constituie principiul de individuaţie este „Forma imaginată” (*sûrat mithâlâya*). Aşa se justifică *hadâth-ul* celui de-al VI-lea Imâm, Ja’far Sâdiq:

„Credinciosul este fratele credinciosului datorită tatălui lor şi a mamei lor. Tatăl lor este Lumina, mama lor este Compasiunea”.

Tot printr-o aceeaşi valorificare a *hadâth-urilor* sfinţilor Imâmi, Shaykh Ahmad a elaborat antropologia caracteristică a şcolii sale; ea îl conduce la ceea ce se poate numi o „alchimie a corpului învierii”, care distinge între un dublu corp de carne (*jasad*) – corp de carne pieritoare şi corp de carne spirituală (*care spiritualis*) nepieritoare – şi un dublu corp subtil (*jism*): corp astral şi corp arhetipal original, esenţial. Toate aceste corespund, punct cu punct, dublei *okhêma* a neoplatonicianului Produs. Modalitatea corpului învierii (format din *jasad B* şi din *jism B*) este descrisă în paralel cu operaţiunea alchimică, şi se întâlneşte aici învăţătura esoterismului occidental. În sfârşit, există o doctrină caracteristică şcolii shaykhite, cea pe care maeştrii săi o desemnează ca „al Patrulea Stâlp” Pe scurt, ea nu face decât să amplifice preceptul Imâmilor: să fii în comuniune cu toţi cei care sunt „Prietenii lui Dumnezeu” (*Awliyā*), să rupi cu toţi cei care le sunt ostili (în persană *tawallă o tabarră*). Dar noţiunea de „Prietenii lui Dumnezeu” antrenează odată cu ea ideea ierarhiei esoterice permanente, şi *eo ipso* condiţiile care îi statuează existenţa în perioada de ocultare a Imâmului nostru. Ocultarea (*ghaybat*) Imâmului, „pol mistic” al lumii, implică *eo ipso* ocultarea celui care ar fi Pragul (*Băb*) său şi, prin aceasta, a însăşi întregii ierarhii care îl urmează. Atunci când se vorbeşte de această ierarhie în general, sau despre cel care îi este purtătorul de cuvânt (*Nâtiq-e wâhid*) din generaţie în generaţie, se

desemnează aici o categorie de persoane, dar nu se presupune în niciun caz ca aceste persoane să se manifeste în mod public, să fie indicate explicit; ocultarea lor este necesară şi nimeni nu se poate prevala de această calitate. Ele nu sunt cunoscute decât doar de Imâm, a cărui ultimă voinţă, manifestată în ultima sa scrisoare, este aceea că oricine s-ar reclama în mod public cu o investitură din partea sa să fie considerat *eo ipso* un impostor. Nu poate exista o ruptură a *ghaybat-ei* mai înainte de parousia Imâmului. Este ceea ce maeştrii şcolii shaykhite au repetat neîncetat. De unde rezultă că orice mişcare religioasă, oricât de interesantă ar fi în sine, care operează o ruptură a *ghaybat-ei*, este prin chiar acest lucru într-o ruptură cu shăismul şi, prin urmare, nu-şi poate revendica o ascendenţă shaykhită.

Aceste rânduri nu reprezintă decât o aluzie sumară la doctrinele shaykhite; ele sugerează că înţelegerea lor nu este la îndemâna primului venit, şi că niciodată discuţiile nu ar fi trebuit să coboare în piaţa publică. Acelaşi fel de obiecţii au fost neîncetat repetate, fără să se ţină seama de răspunsurile shaykhilor, şi fără a încerca să se înţeleagă terminologia lor. Unii orientalişti, necunoscând poate alt model decât Biserica romană, au scris că Shaykh Ahmad fusese „excomunicat” de către *Mojtahezi*, ceea ce este fals. Niciun *Mojtahed* nu a fost amestecat în intriga cu totul personală şi ineficace a lui Mollā Barghânî, la Qazvân, care nu avea nicio putere să introducă în Islam conceptul de „excomunicare” Shaykh Ahmad a scris, între altele, două mari volume de studii despre două importante lucrări ale lui Mollā Sadrā Shârâzi. Surprins, întristat, dezarmat în faţa lipsei de înţelegere, el a cerut unuia dintre prietenii săi, Mohammad ibn Moqâm ibn Sharâf Mazandarânî, în timpul celei de a doua şederi la Ispahan, să răspundă criticilor îndreptate împotriva comentariului său la *Teosofia Tronului* (*Hikmat arshâya*). Lucrarea (inedită) era necesar să fie semnalată aici. Toate acestea sunt în curs de studiere; mai multe nu se pot spune deocamdată.

14. Ja’far Kashfi

Un loc aparte trebuie de asemenea să fie făcut acestui gânditor original, care se află în afinitate cu şcoala shaykhită. Opera sa este foarte reprezentativă pentru preocupările metafizicienilor-teosofi din Persia secolului al XIX-lea. Sayyed Ja’far Kashfi aparţinea unei familii a cărei ascendenţă urca la al VII-lea Imâm, Mûsă Kâzem (183/799). S-a născut la Dârâbgard în Fârs (Persida), a locuit la Borûjard şi a murit în 1267/1850 – 1851, lăsând o operă formată din douăsprezece titluri, atât în persană, cât şi în arabă (în curs de cercetare). Nu putem aici decât să menţionăm marea sa lucrare în persană intitulată *Tohfat* al-*Molûk* (*Cadou oferit suveranilor*), compusă la cererea unui prinţ qâjar, fiul lui Fath Alî-Shân, Shâh-Zâdeh Mohammad-Taqî Mârză. Lucrarea cuprinde două tomuri. Primul este ordonat în trei cărţi tratând: primo, despre esenţa Inteligenţei (*Aql*, *Noûs*), prima ipostază, identifica + a cu *Rûh mohammadi*, Sf. Din mohammadian; secundo, despre epifaniile (*mazâhir*) Inteligenţei, despre raporturile sale şi punctele de legătură cu fiinţele; tertio, despre urme, efecte, virtuţi şi indicii ale Inteligenţei. Al doilea tom este o vastă sistematizare enciclopedică a filosofiei speculative şi a historiosofiei, ansamblul formând astfel o Summă, a cărei redactare în persană este cu atât mai semnificativă.

Ansamblul sistemului lui Ja’far Kashfi se sprijină pe textele shâite tradiţionale referitoare la Inteligenţă, înainte de toate pe *hadâth-urile* I şi XIV ale *Cărţii Inteligenţei* din marea culegere a lui Kolaynî (*Kafi*). 1) La originea originilor, există imperativul care comandă Inteligenţei să se abată de la Prin407

cipiul său, pentru a se întoarce spre creaturi, „să coboare în lume” Din această mişcare apare faţa exotericâ a Inteligenţei, corespunzând misiunii profetice (*nobowwat*) şi revelaţiei literale (*tanzâl*). 2) Un al doilea imperativ îi comandă să se reîntoarcă spre Principiul său. Această mişcare de conversie „repliază” faţa exotericâ a Inteligenţei pe faţa sa esotericâ, care corespunde *walâyat-*

ei sau harismei Imâmului şi *ta wâl-ului* care reconduce litera relevată la sensul său ascuns, la arhetipul său spiritual. Cognoscibilitatea oricărei realităţi presupune manifestarea şi cognoscibilitatea contrariului său. Esenţa divină, neavând nici asemănător, nici contrar, este incognoscibilă. Ceea ce este cognoscibil în ea, din perspectiva intelectului omului, apare la nivelul teofaniei iniţiale, adică cea care este această Inteligenţă-Lumină şi, ca atare, Sf. Duh mohammadian (*Rûh mohammadi*), Realitatea mohamadiană eternă. Manifestarea acestei Inteligenţe-Lumină antrenează manifestarea contrariului său: umbra, întunericul, ignoranţa, necunoaşterea, nu în sensul că ar fi umbra Inteligenţei, căci o fiinţă de lumină nu are deloc umbră, ci se întâmplă ca în cazul unui perete ascuns în întuneric, şi care, la răsăritul soarelui, îşi proiectează umbră. Astfel epifania fiinţei revelează nefiinţa. Aceasta nu înseamnă că nefiinţa fiinţează ci că opusul-fiinţei nu primeşte fiinţă. Dar există negativitate, neant, ce se opune fiinţei, adică Luminii.

Epopeii metafizice a Inteligenţei i se opune astfel contraepopeea rivalei sale: două universuri coboară şi urcă spre a se întâlni unul cu celălalt, realizându-şi amestecul, la nivelul lumii omului, între „fiii Luminii” şi „fiii Tenebrelor”. Este remarcabil faptul că tonalitatea acestei metafizici este regizată de preocuparea ce se regăseşte la înseşi originile gândirii iraniene: înfruntarea Luminii cu Tenebrele, al cărei deznodământ îl făptuieşte escatologia, „separarea” care va fi opera celui de al XII-lea Imâm în timpul parousiei sale, la fel cum în zoroastrism ea va fi opera lui *Saoshyant*. Timpurile de conversiune şi reversiune ale Inteligenţei constituie Vârstele lumii. Timpul *walāyat-ei*, succedând timpului *nobowwat-ei*, îl conduce pe Ja’far Kashfi la o historiosofie paracletică ale cărei perioade pot fi puse în corespondenţă, aşa cum am mai întâlnit deja cazul, cu cele trei domnii ale historiosofiei instituite de Gioachimo da Fiore. Metafizica shă ită atinge aici unul dintre apogeurile sale. Or, opera acestui gânditor

iranian este contemporană marilor „sisteme” metafizice apărute în Occident în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

15. Şcolile din Khorassan a) *Hâdi Sabzavârî şi şcoala din Sabzavâr*

Marea figură a „înţeleptului din Sabzavâr” domină perioada ce corespunde în Iran mijlocului secolului al XIX-lea la noi. S-a spus despre el că era „Platon al timpului său” şi, pentru a se echilibra caracterizarea, s-a mai spus că era şi un Aristotel al acestui timp. În orice caz, el a fost pentru filosofia din vremea domniei lui Nasâroddân Shân Qâdjâr (1848 – 1896), ceea ce Mollā Sadră Shârâzi fusese sub domnia lui Shân Abbâs cel Mare. De altminteri, el a fost interpretul fidel al lui Mollā Sadră şi a contribuit la a face din acesta „maestrul în gândire” al filosofilor iranieni. Se poate chiar adăuga că circumstanţele i-au permis, mai mult decât lui Mollā Sadră, să dea curs liber geniului său de filosof mistic, pentru că avea libertatea de a se exprima mai deschis decât în epoca safavidă.

Mollā Hâdi Sabzavârî s-a născut în 1212/1797 – 1798 la Sabzavâr, un mic oraş din Khorassan (între Shâhrûd şi Neyshâpour, în nord-estul Iranului), în care tatăl său, Mohamad Mahdi Sabzavârî, era un notabil. Aici a primit el prima sa instruire, pe care a completat-o studiind la Mashhad până la vârsta de douăzeci de ani. În 1232/1816 – 1817, din dorinţa de a-şi aprofunda studiile filosofice, se duce la Ispahan care, cu toate că era în declin, constituia încă centrul spre care se îndreptau cei mai mari maeştri în ştiinţele filosofice şi teologice. A avut aici ca maeştri pe Mollā Ismă al Ispahânî şi Mollā Ali ibn Jamshâd Nûrî (vezi mai sus). După zece ani el s-a reîntors în Khorassan, unde a predat vreme de cinci ani, apoi s-a dus în pelerinaj la Mekka. După trei ani de absenţă revine în Iran; locuieşte o anumită perioadă la Kerman, unde predă şi se căsătoreşte. În cele din urmă, revine şi se stabileşte definitiv la Sabzavâr, care a devenit de atunci, la rândul său, un focar de învăţătură filosofică şi de viaţă spirituală spre care

discipolii curgeau din regiunile cele mai îndepărtate: din ţările arabe, din Caucaz şi Azerbaidjan, din India. După o viaţă împlinită prin învăţătura sa şi prin elaborarea unei opere considerabile, Mollā Hâdi Sabzavârî a murit în 1295/1878 (sau, după anumite surse, în 1289 – 1290/ 1872 – 1873).

Originalitatea gânditorului este perceptibilă, mai înainte de toate, în tonalitatea personală a lucrărilor sale, în stilul prin careâşi organizează materialele, luate în primul rând din opera lui Mollā Sadrā, din *Teosofia orientală* a lui Sohravardī, din opera lui Ibn Arabi şi din *hadâth-urile* şi tradiţiile Imâmilor shăismului. Hâdi Sabzavârî exemplifică prin excelenţă această categorie de înţelepţi pe care Sohravardī, în prologul *Teosofiei orientale*, *o* situează la rangul suprem: cei care sunt maeştri atât în filosofie speculativă cât şi în experienţă spirituală, posedând deopotrivă cunoaşterea exotericā şi înaltele ştiinţe esoterice. El este prin excelenţă un teosof *ishâqî*. Acest lucru permite să se înţeleagă, de la bun început, şocul emotiv pe care l-a produs învăţătura maestrului asupra unora dintre elevii săi. Hâdi Sabzavârî se găseşte de asemenea în largul său atunci când tratează probleme dintre cele mai dificile ale metafizicii fiinţei la Mollā Sadrā, ca şi atunci când comentează *Mathnawî* de Jalâloddân Rûmî. Şi aceasta este direcţia spre care a prelungit şcoala din Sabzavâr învăţătura lui Mollā Sadrā. Hâdi Sabzavârî acceptă prioritatea originală a fiinţei, a lui „a exista”, asupra quidditătii; unitatea transcendentă a fiinţei, ale cărei grade de intensificare sau de slăbire determină modul de a fi al quidditătilor: în lumea Inteligenţelor pure, în *mundus imaginalis Câlam almithâl*), în lumea fizică. El acceptă principiul mişcării intrasubstanţiale, care ţine seama de metamorfozele fiinţei şi de devenirea postumă a fiinţei umane.

Opera maestrului din Sabzavâr este considerabilă: cam treizeci de lucrări. Una dintre cele mai citite este *Sharh-e Manzûmeh*. La origine, era un fragment de vers

(*manzûmeh*) tratând logica şi filosofia. Autorul îi face el însuşi un comentariu în (*sharh*) pe care-l încarcă cu note şi observaţii. În final, întregul formează şapte cărţi: metafizică generală; tratat despre substanţă şi accident; metafizică specială sau teologie filosofică (*ilâhâyât*); fizica; filosofia profeţiei şi a imâmologiei; escatologic; morală şi ştiinţă a moravurilor. Asupra acestui comentariu personal al autorului, elevii şi propriii lor elevi au meditat şi lucrat mult: Akhûnd Hidajî, Shaykh Mohammad-Taqî Amolî, Aghă Mârză Mahdi Ashtiyânî (mort în 1372/ 1952 – 1953) l-au aprofundat într-o asemenea măsură încât lucrarea a devenit, în zilele noastre, un *text-book* pentru orice student în filosofie tradiţională.

Se mai pot pune în evidenţă patru mari lucrări ce se prezintă sub formă de comentarii la lucrările lui Mollă Sadră, dar care, de fapt, adună doctrina şi învăţătura personală a lui Hâdi Sabzavârî. Este vorba de comentariul la *Asfâr* (*Cele Patru Călătorii spirituale*) care, el singur, formează o operă compactă; comentariul la *Shawâhid al-robûbâya* (*Martorii epifaniilor divine*); la *Kitâb al-mabda' wa l-mă ad* (Despre *originea şi despre reîntoarcerea fiinţei*); la *Mafâtân al-ghayb* (*Cheile lumii suprasensibile*). Aceste patru comentarii formează *corpus-ul* sabzavârian în care se poate studia valorificarea gândirii lui Mollă Sadră, înfruntarea dificultăţilor pe care ea nu încetează să le suscite. Mollă Hâdi a compus, de asemenea, un comentariu la pasajele cele mai obscure sau mai dificile conţinute în cele şase cărţi ale lucrării *Mathnawî* a lui Jalâloddân Rûmî (ansamblul formează un in-folio de cinci sute de pagini, în litografia din Teheran 1285/1868 – 1869). Ar fi total greşit să-l considerăm drept un demers filosofic ce tinde să raţionalizeze parabolele misticilor. Şi aici, pentru a pune capăt oricărei echivocităţi asupra cuvântului „filosofie", trebuie să spunem că este vorba de lucrarea unui metafizician *ishraqî*, care el însuşi se găseşte, în faţa filosofilor raţionalişti, într-o aceeaşi situaţie cu cea a metafizicii sufismului în faţa teologilor raţionalişti al

Kalâm-ului

O altă mare lucrare, *Asrâr al-hikam* (*Filosofemele esoterice*), tratează despre ansamblul problemelor privind geneza fiinţei şi escatologia, şi expune sensul esoteric al practicilor liturgice. La cererea lui Nasâroddân Shân Qâdjâr, care venise să-i facă o vizită la Sabzavâr, autorul a oferit un rezumat al ei, având ca titlu *Hidâyat al-tâlibân* (*îndrumarea căutătorilor*). Ca şi Mollā Sadrā, Mohsen Fayz, Qâzi să-ad Qommî, maestrul din Sabzavâr excelează în evidenţierea învăţăturii teosofice conţinută în textele Imâmilor. Marele studiu asupra Numelor divine (*Sharh-e Asma*) este de fapt comentariul unei rugăciuni shâite. Numele divine (vezi Ibn Arabi) au deopotrivă o funcţie cosmogonică şi o funcţie liturgică; prin aceasta din urmă, ele sunt organele reîntoarcerii fiinţei la *Malakut* şi la Principiu. În sfârşit, trebuie să menţionăm o foarte importantă culegere de şaisprezece tratate, în persană şi în arabă; alcătuirea sa a fost provocată de întrebările pe care le-au pus unii elevi sau corespondenţi. Nu putem decât să semnalăm aici, laolaltă cu densitatea răspunsurilor ce sunt aprofundate, extremul interes al acestor întrebări, a căror diversitate ne permite să surprindem preocupările la ordinea zilei pentru contemporanii lui Mollā Hâdi Sabzavârî.

Pentru a avea o reprezentare a ceea ce a fost în epocă fervoarea care a animat focarul filosofic din Sabzavâr, trebuie să menţionăm câteva nume de elevi, veniţi, aşa cum am mai spus, din toate regiunile Iranului şi de pretutindeni. Trei dintre ei au fost deja amintiţi mai sus. La rândul lor, îi vom regăsi mai apoi în principalele centre de învăţătură a filosofiei tradiţionale în Iran: Teheran, Tabriz, Qomm, Ispahan, Shârâz, Mashhad. Din păcate, starea cercetărilor nu ne permite decât să citām numele celor mai cunoscuţi; ordonarea lucrărilor este încă departe de a fi fost dusă la bun sfârşit. Se vor cita aici Mollā ‘Abdol-Karâm Qucchini, care a predat şi el la Mashhad şi a lăsat glose la *Sharh-e Manzumeh*. Shaykh Alt Fizel Tabbati

(Tibeti), al cărui nume indică o origine tibetană, şi pe care Hâdi Sabzavârî îl preţuia mult; un tratat despre „antologia celor şaisprezece", citată mai sus, răspunde unei întrebări puse de acesta; este o frumoasă şi subtilă apologie a meditaţiei filosofice ca răspuns la neliniştile şi îndoielile provocate de exoterişti. Mârză Abbâs Hakīm Dârâbî Shârâzi (mort în 1300/1882 – 1883), care a predat la rândul său filosofia la Shârâz şi a avut numeroşi elevi. Mollā Kâzem Khorâsânî (mort în 1329/1911), teosof shă it desăvârşit, profesând ideea că cine nu are o cunoaştere suficientă a filosofiei şi a metafizicii nu poate înţelege *hadâth-ele* şi tradiţiile sfinţilor Imâmi. Aghă Mârză Mohammad Yazdi (Fizel Yazdi) care, scriind un răspuns la criticile adresate de Shaykh Ahmad Ah să-l lui Mohsen Fayz Kâshânî (vezi mai sus) referitor la al său *Tratat al cunoaşterii*, a cerut maestrului său să ia o decizie în privinţa acestei probleme; răspunsul lui Hâdi Sabzavârî este conţinut şi el în „culegerea celor şaisprezece tratate". Mârză Sayyed Abû Tâlib Zenjânî a lăsat, printre alte tratate, o carte despre gradul de calificare al *Mojtahezilor* (*Jjtihâd o taqlând*), marea problemă care divizează pe *Osûlâti* şi *Akhbârâţi* în controversa mai sus amintită. Mollā Ismă al Arif Bojnûrdi urma lecţiile lui Hadi Sobzavârî, când acesta preda la Mashhad. Mârză Hosayn Sabzavârî a predat la Teheran, unde a fost colegul maeştrilor şcolii din Teheran citaţi mai înainte. El a avut ca elevi pe Mârză Ibrahâm Zenjânî, Akhûnd Hidajî (vezi mai sus) şi Mârză Alt Yazdi care a predat la Universitatea teologică din Qomm.

b) *Şcoala din Mashhad*

Mashhad, oraşul sfânt din Khorassan ce conservă sanctuarul celui de al VIII-lea Imâm, Imâmul Alt Reză (203/818), loc de pelerinaj pentru toţi shă iţii, a avut, de-a lungul secolelor, *madrasale* în care a fost reprezentată învăţătura *hikmat ilâhâya*. Totuşi, nu o vom înfăţişa aici decât în prelungirea impulsului dat vieţii intelectuale şi spirituale din Khorassan de către Mollā Hâdi Sabzavârî şi şcoala sa. Vom menţiona în special două personalităţi:

Aghă Mârză Mohammad Sarûqadi, care studiase filosofia la Sabzavâr, şi Mollă Gholâm Hosayn (1318/1900 – 1901) care a fost vreme de şase ani, la Sabzavâr, elevul lui Mollă Hâdi Sabzavârî, şi mai apoi a fost *Shaykh* al-*Islâm* la Mashhad. De la aceşti doi maeştri s-au mai format încă alţi doi, conferind fizionomia sa proprie la ceea ce desemnăm aici ca fiind şcoala din Mashhad. Pe de o parte, Hâjjî Fizel Khorâsânî (mort în 1342/1923 – 1924), care a predat multă vreme la Mashhad şi a fost un maestru renumit atât în filosofie cât şi în ştiinţele religioase (era recunoscut ca fiind un *Mojtahed*). Pe de altă parte, Aghă Bozorg Hakîm (mort în 1355/1936 – 1937) care a predat şi el filosofia la Mashhad şi care se situa integral pe linia lui Mollă Sadră. Din păcate, criticile exoteriştilor, reînnoind perpetua dramă interioară a shăismului, îl vor constrânge să renunţe la activitatea sa didactică. Moartea sa a lăsat un mare gol în învăţământului filosofic din Khorassan. Aceste două eminente personaje vor forma elevi, printre care Aghă Mârză Hassan Bojnûrdi s-a distins prin aptitudinea sa de a cumula învăţătura ştiinţelor canonice cu cea a ştiinţelor filosofice.

Intervine mai apoi un fapt capital în viaţa intelectuală a Iranului: înmulţirea universităţilor iraniene sub impusul dat de către suveranul domnitor, Mohammad Reză Shân Pahlavi. Două dintre universităţile de stat, Teheran şi Mashhad, conţin facultăţi de teologie, al căror rol nu este doar de a forma simpli mollâni, ci şi de a difuza pe scară largă ştiinţele islamice, inclusiv în ceea ce priveşte filosofia tradiţională, încheiem această foarte scurtă evocare a şcolii din Mashhad menţionând opera unui tânăr maestru în filosofie, profesor la Facultatea de Teologie a Universităţii din Mashhad, Sayyed Jalâloddân Ashtiyânî, căruia nu i-am putea caracteriza mai bine orientarea, activitatea şi productivitatea, decât desemnându-l drept un Mollă Sadră *redivivus*. Născută din învăţătura tradiţională reprezentată de maeştrii mai sus amintiţi, opera sa este deja considerabilă: un mare tratat despre fiinţă din

perspectivă metafizică şi din perspectivă mistică; un amplu studiu asupra prolegomenelor din comentariul lui Dâwûd Qaysarî la *Fosus* de Ibn Arabi, al cărui prim volum (şapte sute de pagini) aprofundează şi reînnoieşte problemele conexe; mai multe editări de texte, înzestrate cu note şi observaţii de o densitate excepţională: cea a comentariului lui Langarûdi la *Kitâb* al-*Mashă ar* de Mollă Sadră; cea a lucrării *Shawâhâd*, a aceluiaşi Sadră cu comentariul lui Sabzavârî; cea a celor „şaisprezece tratate" menţionate mai sus, etc. în sfârşit, marele demers fără precedent (şi la care este asociat şi subsemnatul pentru partea franceză): o *Antologie a filosofilor iranieni din secolul al XVII-lea până în zilele noastre*. Un volum a apărut deja; ea ar trebui să cuprindă cinci şi să redea viaţă operelor a patruzeci de gânditori iranieni. Această antologie se vrea nu un bilanţ, ci un punct de plecare.

PERSPECTIVA

Prezentarea acestei mari familii de gânditori, schiţată aici pentru întâia oară, nu necesită vreo concluzie. Într-adevăr, nu credem că filosofia tradiţională islamică, în special cea a tradiţiei shă de s-a încheiat. Această filosofie tradiţională a fost singura pe care am înfăţişat-o aici. Opera unor personalităţi precum Mohammad Iqbâl, de exemplu, ne apare ca trimiţând la un alt capitol al istoriei filosofiei. Cât despre viitorul filosofiei tradiţionale, nu se poate vorbi despre el decât diagnosticându-i pericolele şi speranţele. S-a putut observa că, până la generalizarea transporturilor aeriene, Iranul rămăsese foarte îndepărtat, şi că filosofia tradiţională a fost multă vreme ferită aici de contacte distructive. În orice caz, această perioadă a luat sfârşit. Astăzi, pericolele şi speranţele îşi au originea atât în Orient cât şi în Occident.

Prea numeroşi au fost, dinspre partea orientală, eseiştii, mai mult sau mai puţin reformişti care, neasimilând în profunzime nici filosofia* lor tradiţională, nici filosofiile Occidentului modern, au schiţat sinteze pripite a căror bunăvoinţă nu le compensează natura

foarte precară. Opera lor este echivalentul oriental al pseudoesoterismelor care abundă în Occident. Atât unii, cât şi ceilalţi, nu fac decât să agraveze confuzia şi haosul. Situaţia se poate rezuma pe scurt astfel: există, în ţările Islamului, pe de o parte o categorie de intelectuali în cazul cărora occidentalizarea fără limite, conjugată cu tehnologia copleşitoare, pare a extirpa rădăcinile spirituale tradiţionale. În schimb, pe de altă parte, în special în Iran, există încă un vast ansamblu de personalităţi de diferite vârste, calificate prin demnitatea lor morală şi prin formaţia lor intelectuală pentru a reprezenta cultura spirituală tradiţională. Din păcate, cel mai adesea, aceste personalităţi, care sunt în stare să asigure *traditio lampadis*, ignoră aproape cu desăvârşire marile tradiţii spirituale ale Occidentului. Există dificultăţi de limbă şi de vocabular; traducerile de texte filosofice sunt prea adesea făcute la a doua sau a treia mână. Problema de viitor este aceasta: să nu fie oare o filosofie decât expresia stării sociale a unei epoci şi, în acest caz, ceea ce se numeşte filosofie tradiţională ar trebui să se volatilizeze sub presiunea ideologiilor socio-politice ale momentului? Sau, dimpotrivă, filosofia trebuie să recunoască faptul că justificarea sa se află nu în agnosticismul care paralizează pe atâţia gânditori occidentali vreme de generaţii, ci în păstrarea metafizicii, în lipsa căreia ea ajunge să se învârtă după cum bat toate vânturile istoriei? Metafizica nu este nicidecum condiţionată de mutaţiile sociale, ci de însuşi obiectul pe care ea îl atinge, adică universurile spirituale pe care, prin vocaţia ei, trebuie să le descopere şi să le cerceteze.

Se va evalua poate, din acest punct de vedere, ceea ce semnifică pierderea acestei *mundus imaginalis* care a preocupat aşa de mult pe gânditorii noştri în Islam. Se vorbeşte, pe bună dreptate, de impactul occidental care a ruinat structurile civilizaţiilor tradiţionale. Dar ar trebui să se vorbească şi despre ceea ce ar putea să contrabalanseze acest impact. Pentru întâia oară, după

atâtea secole, mijloacele de care dispunem permit o intrare în contact a cercetătorilor care lucrează în fiecare dintre cele trei căi ale tradiţiei abrahamice. Izolării trebuie să i se substituie reciprocitatea, căci numai această tradiţie, în integralitatea sa, poate face faţă enormelor probleme contemporane. Iar lecţia metafizicienilor noştri din Islam este aceea că ei au considerat întotdeauna că esoterismul lor, adică inferioritatea lor, nu este posibil fără o nouă naştere interioară. O *tradiţie* nu este vie şi nu se transmite celui în viaţă decât cu condiţia de a fi perpetuă *renaştere*.

ELEMENTE DE BIBLIOGRAFIE

Din necesitatea de a prescurta şi pentru a facilita utilizarea sa de către cercetătorii neorientalişti, nu figurează în prezenta bibliografie, fără nicio excepţie, operele orientale sau culegerile de texte, arabe sau persane, care nu conţin măcar o introducere într-o limbă occidentală. Clasarea cronologică este adoptată în fiecare secţiune, iar operele aceluiaşi autor sunt grupate.

PRIMA PARTE

1, 1.

I. GOLDZIHER, *Die Rihtungen der islamischen Koranauslegung*. Neudruck, Leiden, 1952. – F. SCHUON, *Comprendre l'Islam*, Paris, Gallimard, 1962. – P. NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970. – H. CORBIN, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* (4 vol.). Paris, Gallimard, 1971 – 1972 (reed. 1978). – W.A. GRAHAM, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. La Haye-Paris, Mouton, 1977. – H. LAOUST, *Les Schismes en Islam*. Paris, Payot (reed. 1984).

I, 2.

A MÜLLER, *Die griechische Philosophie und die arabische Ueberlieferung*. Halle, s. d. – *Die sogenannte Théologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt*... von F. Dieterici. Leipzig, 1882 (reed. A. Badawî, Cairo, 1955, cu elemente de vocabular arab-grec şi arab-latin). – O. BARDENHEWER, *Die pseudoaristotelische Schrift über*

das reine Gute, bekannt unter dem Namen Lieber des Causis. Freiburg im Breisgau, 1882. – M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen* (XII. Beiheft z. Centralblatt f. Bibliotekwesen). Leipzig, 1893 – A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern von V. bis VIII. Jahrh*. Leipzig, 1900. – S. HOROWITZ, *lieber der Einfluss der Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie im Islam* (Zeitsch. D. Deutschen Morgent. Ges. LVII), 1903. – C. SAUTER, *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und der Arabern* (Archiv, f. d. Geschichte der Philosophie XVII), 1904. – F. GABRIELLI, *La Risâlah di Qustă ben Lûcă sulla diferenza tra lo spirito e l'anima* (Rendic. d „R. Accad. dei Lincei, XIX). Roma, 1910 – J. RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg. 1912. – C. BERGSTRAESSER, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*. Leiden, 1913. – I. POLLAK, *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Uebersetzung des Ishak ibn Honaian*. Leipzig, 1913. – C.A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agii Arabi per trafica pehlevica*. (Orient. Studies pres, to E.G. Browne). Cambridge. 1922. – I. TKATSCH. *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundiage der Kritik des griechishen Textes*. Wien, 1928 – 1932. – M. MEYERHOF. *Von Alexandrien nach Baghdad* (Stzber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. phil. Hist. Klasse, XXIII, 1930) – 1. MADKOUR. *L'Organon d'Aristote dans le mone arabe*, Paris, 1934. – A. MINGANA. *Encyclopedia of philosophical and natural science as thaugt în Baghdad about A.D. 817*, or *Book of Treasuries*, by *Jov of Edessa*, syr. text ed. and transi. Cambridge 1935 – P KRAUS. *Plotin chez les Arabes* (Bull, de Tlnstitut d'Egipt XXIII). Le Caire 1941. A. BADAWI, *Aristû inda l – Arab*, Le Caire, 1947 (conţine, printre altele, versiunea arabă a zece tratate ale lui Alexandru din Aphrodisia); – *Neoplatonici apud Arabes*: *Procli Liber* (Pseudo*Aristotelis*) *de Expositione bonitatis purae* (*Liber de Causis*). Procli *de Aeternitate mundi*. Procli *Quaestiones naturales*. Hermetis *de Câştigatione*

animae. PseudoPlatonis *Liber Quartus* (şic pour *Quartorum*, sauu Carte a Tetralogiilor). Le Caire, 1955 (cu elemente ale unui vocabular arab-latin) – Kh. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leur version syro-arabes*. Beyrouth, 1948.

— Plotini *Opera* ediderunt P. Henry et H.R. Schwyser. Paris, Desclée de Brouwer, 1950 – 1959 (vol. II conţine o traducere, în engleză, de G. Lewis, a *pseuào-Teologiei lui Aristotel*).

— Galeni *Compendium Timaei Platonis Atâorumque Dialogorum synopsis* quae extant fragmenta ediderunt P. Kraus et R. Walzer (Praefatio. Pars latina. Pars Arabica). Londini, în acelibus Instituti Warburgiani, 1951 (Plato Arabus, vol. I) – F. ROSENTHAL, *Al-Shaykh* al-*Yûnânî and the Arabie Plotinus sources* (*în* Orientalia 1952 – 1953, 1955); – *The Classical Heritage în Islam*. London, Kegan Paul, 1975. – R. WALZER, *New Light on the Arabie Translation of Aristotle* (revue *Oriens*, 1953).

— S, PINES, *Une version arabe de trois propositions de la «Stoicheiosis Theologikè» de Produs* (revue *Oriens*, 1955); – *La longue recension de la «Théologie d'Aristote» dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne* (Rev. des études islamique, 1955); – *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe* (Archives d'hist. doctr. et litt, du Moyen Âge, armeé 1956). Paris, 1957 – G.C. ANAWATI, *Prolégomènes à une nouvelle édition du «De Causis» arabe* (Mélanges Louis Massignon, I), Damas, 1956. – F.E. PETERS, *Aristotle and the Arabs*. New York University Press, 1968. – G. ENDRESS, *Proclus Arabus*, Beyrouth, 1973.

II, A.

Nicio traducere într-o limbă occidentală nu a fost încă publicată în ceea ce priveşte operele la care se referă expunerea noastră: *corpus-ul hadâth-urilor* Imâmilor elaborat de Kolaynî (ed. Teheran, 1955), comentarii de Mâr Dâmând, Mollā Sadrā Shârâzi (lith. Teheran's.d.), opere de Haydar Amolî, etc. Public. În pregătire). – R. STROTHMANN, *Die Zwôlfer-Schă a. Zwei*

religiongeschichtiche Charakterbilder aus der Monolenzeit (Nasâroddân Tûsî şi Radioddân Ta ûsî). Leipzig, 1926.

— L MASSIGNON, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Public, de la Soc. des Études iraniennes, 7). Paris, 1934.

— IBN BABUYEH de Qomm (Shaykh Sadûq), *A Shă de Creed, a translation of* «*Risâlatu'l-I tiqâdat*» by A.A. Fyzee. London, 1952. – J.N. HOLLISTER. *The Shă a of India*. London, 1953 (Perspectivă sumară, istorică şi doctrinală, asupra shăismului duodeciman şi a ismaelismului). – H. CORBIN, *Lieber die philosophische Situation der Shi itischen Religion*, uebers. v. H. Landolt (Antaios, V, 2). Stuttgart, 1963; – *En Islam iranien* (*supra* I. 1). 1.1 şi IV; – *Corps spirituel et Terre céleste*: *de l'Iran mazdéen à l'Iran shă* de Paris. Buchet-Chastel, 1979.

— *Le Shiisme imâmite* (Actes du colloque de Strasbourg, 1968). Paris, P.U.F., 1970. – M.J. MCDERMOTT, *The Theology ofal-Shaikh* al-*Mufând*. Beyrouth, 1978. – W.C. CHITTICK, *A Shă de Anthology*. Albany, SUNY, 1981.

II, El.

W. IVANOW, *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey* (A second amplified edition of «A Guide of Ismaili Literature». London, 1933). Teheran, 1963; – *Ismaili Tradition concerning the rise of the Fátimids* (Islamic Research Association, 10). London, 1942; – *Studies in Early Persian Ismailism*. Bombay 1955; – R. STROTHMANN. *Gnosis-Texte der Ismailiten*. Göttingen 1943. ABU YA QUB SEJESTANI, *Fashi* al-*Mahjûb* (*le Dévoilement des choses cachées*). Tratat ismaelian în persană al IV-lea's. al hegirei, ed şi introd. H. Corbin (Bibi. Iranienne, vol 1). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949 – NASIR-E KHOSRAW, *Le* «*Livre réunissant les deux sagesses*» *ou harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie Ismaélienne*, text persan şi introd. În franceză de H. Corbin şi Moh. Mo în (Bibl. Iranienne, vol. 3). Ibid. 1953; – II *Libro dello scioglimento e della liberazione* (Introd. şi trad. a textului original persan a *Kitâb-e*

Goshâyesh wa Rahâyes, de către P. Filippani-Ronconi). Napoli 1959.

— *Commentaire de la Qasâda ismaéliene d'Abû l-Haytham Jorjânî*, text persan, ed. şi introd. de H. Corbin şi Moh. Mo în (Bibl. Iranienne, vol. 6). Paris. Adrien-Maisonneuve, 1955. – W. MADELUNG, «Fatimiden und Bahrain-qarmaten» *in Der Islam*, 34, 1959. – H.

CORBIN, *Trilogie Ismaélienne*. 1. Abû Ya qûb Sejestânî, *Le livre des Sources* (IV/X. s.) 2. Sayyidnă al-Hosayn ibn Alt, *Cosmogonie et eschatologie* (VII/XIII's.); 3. *Symboles choisis de la* «*Roseraie du Mystère*» de Mahmûd Shabestarî (VIII/XIV's.). Ed. trad. şi comment, de H. Corbin (Bibi. Iranienne, vol. 9). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961 (texte aparţinând unor trei perioade ale ismaelismului; schiţă comparativă între shă ism duodeciman, ismaelism, sufism); – *Temps cyclique et gnose Ismaélienne*. Paris – Berg International, 1982; – *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, transi, by R. Manheim and J. Morris. London, Kegan Paul, 1983; – *Face de Dieu et face de l'homme*. Paris, Flammarion, 1983; – *L'Homme et son Ange*. Paris, Fayard, 1983.

— *Ummu'l-Kitâb* introd. trad. e note di Pio Filippani-Ronconi. Napoli, 1966. E.F. TIJDENS; «Der Mythologisch-Gnostiche Hintergrund des Umm al-Kitâb», *Acta Iranica*, vol. VII, 1977.

— *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, ed. by S.H. Nase, Tehran, 1977. – K. POONAWALA, *Biobibliography of Ismaili Literature*. Los Angeles, U.C.L.A., 1977. – H. HALM. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismaâlya*. Wiesbaden, 1978. – S.M. STERN, *Studies* in Early *Ismailism*. Leiden, Brill, 1983.

II, B_2.

Kalâmi Pir, a Treatise on Ismaili Doctrine (text persan şi trad. engleză de W. IVANOW). Bombay, 1935. – L. MASSIGNON, *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam* (Eranos-Jahrbuch V, 1937), Zürich, 1938.

— KHAYR-KHWAH-e HERAŢI, *On the Recognition of the Imam* (engl. transi, by W. Ivanow), Bombay.

1947.

— NASÂRODDÂN TUŞI, *The Rawdatu't-Taslâm* commonly called *Tasawwurât* (text persan şi trad. engleză de W. Ivanow). Leiden, 1950.

— ABU ISHAQ QUHISTANI, *Haft Băb or «Seven Chapters»* (text persan şi trad. engleză de W. Iwanow). Bombay, 1959.

— *Works of Khayr-Khwâh-e Herăţi* (fext persan şi introd. de W. Franow) Teheran, 1961.

— SAYVED SOHRAB WALÎ BADAKHSHANI, *Thirty six epistles* (text persan ed. de H. Ujaqi, introd. de W. Ivanow), Teheran 1961. – H. CORBIN, *Trilogie Ismaélienne*, a 3-a parte, cf. *supra* II El.

III, A.

STEINER, *Die Mu taziliten oder die Freidenker im Islam*, Leipzig. 1865, M. GUTTMANN, *Das religionsphilosophische Sistem der Mutakallimûn nach dem Berichte des Maimonides*. Leipzig, 1885 – W. PATTON, *Ahrflad ibn Hanbal and the Mihna*. Leiden 1897 – D.B. MacDonald, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constituţional theory*, New York, 1903.

— GALLAND, *Essai sur les Mo tazilites*. Paris, 1906. – S. HOROWITZ, *Heber der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*. Breslau 1909. – 1. GOLDZIHER *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. de A. Arin. Paris, 1920. Tiraj nou, Paris, 1958; – *Introduction to Islamic Theology and Law*, transi by A. and R. HAMORI. Princeton, 1981.

— ABU'L HASAN al-ASH'ARI, *Maqâlât al-lslâmây* în *Die dogmatischen Lehren der Anhaenger des Islam*, hrsgb. v. H. Ritter (Bibi. Islamică, 1), Istanbul-Leipzig, 1929 – 1930. – A.J. WENSINCK, *The Muslim Creed, its genesis and historical Development*. Cambridge, 1932. – L. GARDET et M.-M. ANAWAT1. *Introduction à la théologie musulmane*. Paris.

1948. A.N. NADER *Le système philosophique des Mo tazilites*. Beirouth. 1956.

— ABU'L-HOSAYN al – KHAYYAT. *Kitâb* al-*Intisâr*. *Le livre du triomphe et de la réfutation d'ibn* al-*Râwandi l herétique* (ed.et trad. de A. Nader), Beyrouth, 1957. (Ediţia princeps a fost realizată de H.S. Nyberg, Le Caire, 1925, Această importantă lucrare este respingerea respingerii unei cărţi mo tazilite). – A.J. ARBERRY, *Revelation and reason în Islam*. London, 1957.

— Abû să-id Othmân al-DĂRÂMI, *Kitâb al-raad ăla l-Jahmâya* (ed. introd. şi comment, de G. Vitestam). Leiden, 1960 (Polemică «ortodoxă» antimo tazilită). – F. ROSENTHAL, *The Muslin Concept of Freedom*. Leiden 1960.

— IBN QUDAMA'S, *Cenzure of speculative theology*, by G. Makdisî (Gibb Memorial Series N.S. XXII). London 1962 (critică hanbalită a *Kalâm-ului* de către un precursor al lui Ibn Tavmâva). – R.M. FRANCK, *The metaphysics of Created Being According to Abul-Hudhayl al-'Allâf, a philosophical Study of the Earliest Kalâm*. Istanbul, 1966. – G.F. HOURANI, *Islamic Raţionalism, the Etics of 'Abd* al-*Jabbâr*. Oxford, 1971. – G. MORMOT, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*. Paris, Vrin, 1974. – J. VAN ESS, *Zwischen Hadat und Théologie. Studien zum Endstehen prädestinatianischer Überliefelung*. Berlin-New-York, 1975. – J.R.T.M. PETERS, *God's Created Speech* Leiden în.1! 1976. – D. GIMARET, *Théorie de l'ach humain en théologie musulmane*. Paris, Vrin, 1980.

III, B.

W. SPITTA, *Zur Geschichte... aTAsh'ans*. Leipzig, 1876. – A.F. MEHREN, *Exposé de la réforme de l'Islamisme* (Text parţial şi trad. prescurtată a *Taby* în sau Apologie a lui al-Ash'arî, de Ibn Asâkir), *în* Travaux du III-e Congrès internat, des Orientalistes, vol. II, Saint-Peterbourg, 1879. – D.B. MacDonald, *Continuous recreation and atomic time în Muslim Scholastic Theology* (Isis, IX, 1927).

— IMAM al-HARĀMĀYAN (al-Jowaynî), *El-Isrhâd*, *ed. et* trad. *par J. Luciani*. Paris, 1938. – W.C. KLEIN, *The Elucidation of Islam*'s *Foundation* (American Oriental Series, 19). New Haven, 1940 (trad.

engleză a *K.* al-*Ibâna* de al-Ash'arî). – A.S. TRITTON, *Muslim Theology*, London, 1947. – W.M. WATT, *Free Will and Predestia*tion in *Early Islam*. London, 1948. – R.J. MAC-CARTHY, *The Theology of al' Ash'arî*... Beyrouth, 1953 (Text arab a doua tratate. Traduceri: *Highlights of the polemics against deviators and inovators*, a transi, of the *Kitâb* al-*Lum*a'. 2) *A vindication of the sience of Kalâm*, a transi, of the *Risâla*... En appendice: *Ibn Asâkir's Apology*). – G. MAKDISI, «Ash'arî and the Ash'antes in the Islamic Religious History» în *Studia Islamică*, 17 – 18, 1962 – 1963. – M. ALLARD, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grand disciples*. Beyrouth, 1965.

IV.

S.H. NASR, *Introduction to Islamic Cosmological doctrines*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1963; – *Science and Civili*sation in *Islam* (Mentor History of Science, II). New York, 1963; – *Sciences et savoir en Islam*, trad. din engleză de J.P. Guinhut. Paris, Sindbad, 1979. – F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Scripttums*, *TV*. Leiden, Brill, 1971. – M. ULLMANN, *Die Natur – und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden, Brill, 1972.

IV, 1.

D. CHWOLSOHN, *Die Ssabier und der Ssabismus*. St. Petersburg, 1856. – O. BARDENHEWER, *Hermetis Trismegişti qui apud Arabes fiertur de Câştigatione animae libellus* (text şi trad. latină). Bonnae, 1873. – H. RITTER, *Picatrix*, *ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (Vorträge der Bibi. Warburg, 1921 – 1922). – J. RUSKA, *Tabula Smaragdina*, *ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg, 1926.

— Pseudo– MAJRITI, *Das Ziel des Weisen*. I. Arab. Text hrsgb. von H. Ritter (Studien der Bibliothek Warburg).

Leipzig, 1933. – L. MASSIGNON, *Inventaire de la littérature herméutique arabe* (Appendice III la Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, vol. I). Paris, 1944. – H. CORBIN, *L'Homme et son Ange* cf. supra II El.

IV, 2.

IBN al-NADIM, *Kitâb* al-*Fihrist* (Catalog) ed. Fluegel, 1871. – J. RUSKA, *Arabische Alchemisten*, II *Ja'far al Sâdiq, der sechste Imâm*. Heidelberg, 1924; – *Turba philosophorum, ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*. Breslau, 1931. – P. KRAUS, *Jâbir ibn Hayy* în *contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Mémoires de l'institut d'Egypte, vol. 44 şi 45). Le Caire, 1942 – 1943 (reed. Paris, 422

Les Belles Lettres, 1985). – H. CORBIN, *Le «Livre du Glorieux» de Jâbir ibn Hayy* în (Eranos-Jahrbuch, XVIII), reed. În *L'Alchimie comme art hiératique*. Paris, Heme, 1986. – R. H ALLEUX, *Les Textes alchimiques* (un capitol consacrat alchimiei islamice). Tumhout, Brepols, 1979.

— JABIR IBN HAYYAN, *Dix Traités d'alchimie*, trad. şi prezentare de P. Lory, Paris, Sindbad, 1983.

IV, 3.

F. DIETERICI, *Die Anthropologie der Araber*. Leipzig, 1781; – *Die Lehere von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert*, Leipzig, 1872; – *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert*, Leipzig, 1876. – M. PLESSNER, *Der Oikonomikos des Neupythagorees Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wiessenschaft* (Orient und Antike, 5). Heidelberg, 1928. – A. AVVA, *L'esprit critique des «Frères de la Pureté», enciclopédie arabe du IV/X siècle*. Beyrouth, 1948. – Y. MARQUET, *La Philosophie des Ikhwân* al-*Safa*. Paris, Vrin, 1975. – H. CORBIN, *Temple et Contemplation*. Paris, Flammarion, 1981; – *Temple and Contemplation*, transi, by Ph. Sherrard. London, Keegan Paul, 1985.

IV, 4.

J. RUSKA, *Al-Bârûnî als Quelle für das Leben und die*

Schriften al-*Râzâs* (Isis, V), Bruxelles, 1922; *Al. Râzâ's Buch Geheimnis der. Geheimnisse*. Berlin, 1937. – S. PINES, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936. – H. CORBIN, *Étude préliminaire pour le «Livre réunissant les deux sagesses» de Nâsir-e Khosraw* (Bibl. Iranienne, 3 a). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953 (V, 6: *Nâsir-e Khosraw et Rhazès*).

TV, 5.

Abû l-Barakât IBN al-ANBARI, *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Küfer*, hrsgb. erklärt und eingeleitet von Gotthold Weil. Leiden, 1913.

IV, 6.

BIRUNI, *Chronology of the Ancient Nations*, ed. and transi, by E.C. Sachau. London, 1879; – *An Account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology în India about 1030*, ed. E.C. Sachau. London, 1887 (English Transi. London, 1910); – *The Book of Instructions in the Elements of the Art of Astrology*, ed. Ramsay Wright. London, 1934.

— *Bârûnî Commemoration Volume*. Calcutta, 1951.

IV, 7.

KHWAREZMI, *Liber Mafâtih al-'Olûm* (Cheile Ştiinţelor) explicans vocabula tehnica scientiarum turn arabum quam peregrinorum, ed. G. van Vloten. Leiden, 1895.

IV, 8.

(Ibn al-Haytham = Alhacen) *Perspectiva* (trad. latine de Riesner în *Opticae Thesaurus*, Basilae, 1572); – *Heber das Licht* (text şi trad. germană de Baarman, în Zeitschr. d. Deutschen Morgent. Ges. XXXVI, 1882). – P. DUHEM, *Le système du monde... de Platon à Copernic*, vol. II (chap. XI). Paris, 1914. – H. BAUER, *Die Psychologie Alhacens auf Grund von Alhacens Optik* (Beitraege z. Geschichte d. Philos, d. Mittelalters X, 5). – C.A. NALLIONO, *Raccolta di scritti ediţi ed inediţi...* vol. V, Roma, 1944.

V.

S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*;

Paris, 1859. Ed. nouă, Paris, 1955 (pentru V, 1, 2, 4, 7 şi VIII, 3, 5; 6); – T.J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901.

— *The History of Philosophy în Islam* 3rd ed., transi, by E.J. Jones. London, 1961 (Privire de ansamblu, clară dar foarte sumară; se opreşte la Ibn Khaldûn, sec. XIV.) – M. HORTEN, *Die philosophischen Sistemen der spekulativen Théologie im Islam*. 2 te Ausg. Bonn, 1912. – E. GILSON, *Histoire de la philosophie au Moyen Âge*. ed. a 2-a. Paris, Payot, 1947 (cap. VI, 1). G. QUADRI, *La Philosophie arabe dans l'Europe medievale*, trad. R. Huret. Paris, Payot, 1947 (Aceste ultime două lucrări se referă la acei filosofi ai Islamului care au fost cunoscuţi de scolastica latină). – M.M. SHARIF, *History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963 – 1966.

— *Medieval Political Philosophy*, *A Sourcebook*, ed. by R. Lerner and M. Mahdi (trad. din Al-Fârâbî, Avicenna, Avem pace, Thn Tofayl şi Averroes). Cornell Univ. Press, 1972. – 4L. SHAHRASTĀNĪ, *Livre des religions et des sectes*, vol. I: «Islam et autres religions scripturaires», introd., trad. Şi note de D. Gimaret et G. Mormot. Leuven, Peeters/Unesco, 1986.

V, 1.

Die philosophischen Abhandlungen des la qûb ben Ishaq al-*Kindi*, ed. A. Nagy (Beitraege z. Gesch. d. Philos.d. Mittelalters II). Munster, 1897. – T.J. DE BOER, *Zu Kindi und seiner Schule* (Archiv, f. d. Gesch. d. Philos. XIII, 1900).

— Despre tratatele lui al-Kindi redescoperite de treizeci de ani: H. RITTER; în *Archiv Orientalni* IV (1932), şi P. ZBATH, Al-*Fihris*, Catalogue des manuscrits arabes, Le Caire, 1938. Cincisprezece au fost editate de M. Abû Râdah, *Rasă* il 424

al-*Kindi al-falsafâya*, Le Caire, 1950. – H. RITTER şi R. WALZER, *Uno scritto morale di* al-*Kindi* (Epistolă despre arta de a îndepărta tristeţile) *în* Mem. R. Accad. Naz. dei Lincei ser. VI, vol. 3, fasc. 1. Roma, 1938. – F.

ROSENTHAL, *Ahmad ibn at Tayyib* as-*Sarakhshî* (American Oriental Series, vol. 26). New Haven (Connecticut), 1943. – J. JOLIVET, *L'Intellect selon Kindi*. Leiden, Brill, 1971. – A.L. IVRY, *Al-Kindă*'s *Metaphysics*. Albany, SUNY, 1974 – AL-KINDI, *Cinq Traités*. Paris, C.N.R.S., 1976

V, 2.

F. DIETRIC1, al-*Fârâb*ă s*philosophische Abhandlungen* (text arab, Leiden, 1890. Trad. germană, Leiden 1892. Culegere de opt tratate, dintre care primul este tratatul asupra acordului lui Aristotel cu Platon); – al-*Fârâb Fs Abhandlung Der Musterstaat* (text arab, Leiden 1895. Trad. germană, Leiden, 1900). – M. HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Farabi's mit dem Kommentare des Emir Isma* al *Hoseini* al-*Fârânî*, uebersetzzt und erlaeutert (Beitrage z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, V). Munster i. W., 1906.

— P: DUHEM, *Le Sisteme du monde*... vol IV (de partie, chap. II), Paris, 1916; – C; BAEUMKER, *Alfârâbî Ueber den Ursprung der Wissenschaften* (*De ortu scientiarum*). Munster i. W., 1916; – E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant* (Archives d'hist. doct. et litt, du Moyen Âge IV, 1930. Conţine traducerea latină medievală a tratatului *De intellectu et intellecto*). – A. GONZALES PALENCIA, *Alfârâbî, Catalogo de los ciencias*. Madrid, 1932. – I. MADKOUR, *La place de l al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934.

— *Liber exercitations ad viam felicitatis* ed. H. Salman, *în* Rech, de Theol. ancienne et medievale XII, 1940. (Trad. a *Kitâb al-tanbân* ăla *tahsâl sabâl al-sa ada*, Haydarabad, 1345 – 1927).

— Aflarăbius de *Platonis philosophia*, ed. F. Rosenthal şi R. Walzer. Londini, 1934 (Plato Arabus, vol. II) – AT FÂRÂBÎ, *Talkhâs Klewâmâs Aflâtûn. Compendium Legum Platonis* ed. latine vertit F. Gabrieli (Plato Arabus, vol. III).

— Article *on Vacuum.*, ed. and transi, by N. Lugal and A. Sayili (Turk. Tar. Kur. Yay. XV, 1). Ankara, 1951 (text

arab, trad. engleză şi turcă).

— *Commentary în Aristotle's Peri hermeneias* (*De interpretatione*) ed. with introd. by W. Kutsch and S. Marrow. Beyrouth, 1960 (Rech. Inst. Lettres orient., 13).

— *Idées des habitants de la cité vertueuse*, texte, trad., introd. et notes par Y. Karam, J. Shlala, A. Jaussen, Beyrouth, 1980; – *Thasâl al Să ada*, ed., introd. et notes par J. al-Yasin. Beyrouth, 1981.

— Al-Fârâbă's, *Philosophy of Aristotle* (*Falsafat Aristûtâlis*). Arabic text ed. with an introd. by Muhsin Mahdi. Beirut, Dar Majallat al-Shi r, 1961.

— *The Fusul* al-*Madanî*. *Aphorisms of the Statesman of* al-*Fârâbî*, ed. with an english transi., introd. and notes by D.M. Dunlop. Cambridge, Univ. Press, 1961.

— Al-Fârâbă's *Philosophy of Plato and Aristotle*, transi, with an introd. by. Mushin Mahdi. New York, The Free Press of Glencoe, 1962 (reed. Cornell Univ. Press, 1969). – A. PERIER, *Yahvă ben Adi, un philosophe arabe chrétien du Xe siede*. Paris, 1920. – S. PINES, *A Tenth Century philosophical correspondence* (în Porc. Of the Amer. Acad, for Jewish Res. XXIV). New York, 1955 (corespondenţă între Yahvă ben Adi şi Ibn Abī să-ad Mawsilî); – *La doctrine de l'intellect selon Bakr al Mawsilî* (Stud, orient, în on. di G. Levi della Vida, II). Roma, 1956.

— *La Loi naturelle et la société*: *la doctrine theologico-politique d'Ibn Zur a, philosophe chrétien de Bagdad* (Scripta hierosolymitana. vol. IX). Jerusalem, 1961 (Ibn Zura este un discipol al lui Yahvă ben Adi şi, la fel ca acesta, creştin iacobit şi filosof).

V, 3.

Abû l-Hasan al-AMIN, *Kitâb al-sa'ada wa-l is ad*, ed. Mojtaba Minovi. Wiesbaden-Teheran, 1957 – 1958

V, 4.

Avicennae *Opera*... *Logyca*. *Suficiencia*. *De caelo et mundo*. *De Anima*. *De Animalibus*. *Philosophia prima*. Venetiis 1495; 1508; 1546.

— *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die*

Metaphysik, *Théologie*, *Kosmologie und Ethik*, uebersetzt und erlaeutert von Max Horten. Halle, 1907 – 1909 (trad. a unei părţi din *Kitâb* al-*Shifã*, Cartea Tămăduirii sufletului).

— Dj. SALÂBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*. Paris, 1926. – N. CARAME, *Avicennae Metaphysices compendium*. Roma, 1926. – E. GILSON, *Avicenne et point de départ de Duns Scot* (Archives d'hist. doctr. et litt, du Moyen Âge, vol. II, 1927). – A.M. GOICHON, *Lexigue de la langue philosophique d'ibn Sīnā* (Avicenna). Pßrâs, Desclée de Brouwer, 1938. – G.C. ANAWATI, *Essai de biblicg*. *aphie avicennienne* (Ligue arabe. Direction culturelle. Millénaire d'Avicenne). Le Caire. 1950. – L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris, Vrin, 1951. – G. VAJDA, *Les notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»*, *în* Revue thomiste, 1951, ÎL – *ibn Sīnā* (*Avicenne*) *Livre des directives et remarques* (*Kitâb al-ishârât wa l-tanbâhât*), trad. cu introd. şi note de A.M. Goichon. Paris, Vrin, 1951. – F. RAHMAN, *Avicenna's psychology*, Oxford, 1952. – S. PINES, *La «philosophie orientale d'Avicenne»* et sa *polémique contre les Bagdadiens* (*în* Archives d'hist. doct. el. litt du Moyen Âge, 1952). Paris, Vrin, 1953; – *La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abû l-Barakât* al-*Bagdâdi* (ibid. 1954). Ibid. 1955.

— *Le Livre du millénaire d'Avicenne*, vol. I, par Z. Safa, S. Naficy. Vol. IV. Conferinţe ale membrilor Congresului Avicenna (susţinute în 426

limbi occidentale). Teheran, 1954 – 1956 (Société des Monuments nationaux de l'Iran. Collection du millénaire d'Avicenne, n. 27 et 33). – Y. MAHDAVI, *Bibliographie d'ibn Sīnā* (Public, de l'Univ. de Teheran, n°. 206). Teheran, 1954; – H. CORBIN, *Avicenne et le Récit visionnaire*. T.I. *Étude sur le cycle des Récits avicenniens*. T. II *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân*, text arab, versiune şi comentariu în persană atribuite lui Jûzjânî, trad. franceză, note şi glose (Bibi. Iranienne, vol. 4 et 5). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954; – *Avicenna and the Visionary Recital*, transi, by

Willard R. Trask (Bollingen Series LXVI). New York, Pantheons Books, 1960 (reprint, Dallas, Spring Books, 1980); – *Avicenne et le Récit visionnaire* (reed, a T.I.). Paris, Berg International, 1979.

— Avicenne. *Le Livre de science* (*Dânesh-Nâmeh*) trad. din persană de M. Achena şi H. Massé. I. *Logique*, *Métaphysique*. II. *Physique*, *Mathématiques*. Paris, Les Belles-Letres, 1955 – 1958 (reed. 1985); – *Psychologie d'ibn Sīnā* (*Avicenne*), text arab şi trad. franceză de J. Bakos (Travaux de l'Acad. tehécoslovaque des sciences). Praque, 1956.2 vol.

— *Kitâb* la *Shifă*: al-*Ilâhâyât* (*La Métaphysique*). T.I. ed. par G.C. Anawati et S. Zâyed. T. Îl ed. par M.Y. Mûsă, S. Donvă et S. Zâyed. Introd. par I. Madkour. Le Caire, 1960; – *La Métaphysique du Shif*a'. *Livres I à X*, trad. din arabă de G.C. Anawati. Paris, Vrin, 1978 – 1985. – S.H. NASR, *Three Muslim Sages* (Avicenna, Sohrawardi, Ibn Arabi). Cambridge, Harward Univ. Press, 1963. – P. MOREWEDGE, *The Metaphysica of Avicenna*. Columbia Univ. Press, 1973. – W.E. GOHLMAN (ed. and trad.), *The Life of ibn Sīnā*. Albany, 1974.

V, 5.

IBN FATIX, *Mokhtar al-hikam wa mahâsin al-kalim* (*Los Bocados de oro*), ed., introd. şi notee de A. Badawî, Madrid, 1958.

— MISKAWAYH, *The Reţinement of Character* (*Tahdhâb* al-*Akhalâq*), transi, by C. Zurayk, Beyrouth, 1986; – *Traité d'Ethique* (*Tahdnâb* al-*Akhlâq*) trad. şi note de M. Arkoun, Damas, 1969. – M. ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'umanisme arabe au IVef Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1970 (reed. 1982).

V, 6.

S. PINES, *Études sur Awhad* al-*Zamân*, *Abû l-Barakât* al-*Baghdâdi* (*în* Revue des études juives III, 1938); – *Nouvelles études...* (Mémoires de la Société des études juives, 1), Paris, 1955; – *La Conception de la conscience de soi...* (cf. *supra* V, 4); – *Studies în Abû l-Barakât al*

Bagdâdis Poetics and Metaphysics (Scripta hierosolymitana, VI). Jerusalem, 1960.

v, 7.

D. B. MacDonald, *The Life of Ghazâlî, with special reference to his religious experience and opinion* (joum. Of the mer. Orient. Soc. XX). 1899. – M. ASIN PALACIOS, *Algazel, dogmatica, moral, ascetica*. Zaragoza, 1901; – *Algazel. El justo medio en la creencia* (trad. du *K.* al-*Iqtisând fi 1-Ttiqâd*) Madrid, 1929.

— *La Esperitualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Madrid, 1934 – 1941, 5 vol. – I. GOLDZIHER, *Streitschrift des Ghazâlî gegen Bâtiniyya Sekte*. Leiden, 1916. Neudruck, 1956. – J. OBERMANN, *Der philosophische und religioase Subjektivismus Ghazâlâs*. Wien-Leipzig, 1921. – W.H.T. GAIRDNER, al-*Ghazälf's Mishkât al-anwär* (*The Niche for lights*), transi, and introd. London, 1924. – O. PREŢI, *Die Streitschrift des Ghazâlî gegen die Ibâhâya* (Stzber. d. Bayer. Akad. d. Wiss, ph-h. Abt. 1933, Helă 7). – R. CHIDIAC, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Crist d'après les Evangiles*, texte trad. et comment. (Bibl. de l'École des Hautes-Etudes, Se. relig., LVI). Paris, 1939. – A.J. WENSINCK, *La pensée de Ghazzâlî*. Paris, 1940.

— Al-Ghazâlî. *Lettre au disciple* (*Ayyuhâl-walad*) trad. fr. Par T. Sabbagh. Beyrouth-Paris, 1961 – *Ihvă olûm* al-*Din*, Livres I à VI, trad. par N.A. Faris. Lahore 1962 – 1968; – *Le Tabernacle des Lumières* (*Mishkât* al-*Anwâr*), trad. et introd. par R. Deladrière. Paris, Le Seuil, 1981; – *The Jewels of the Qur an* (*K. Jawâkir* al-*Qu Inn*) transi, and introd. by M. Abul Quasem. London, Keegan Paul, 1983. – M.A.H. RIDAH, *Al-Ghazâlî und seine Widerlegung der griechischen Philosophie* (*Tahâfut* al-*Falâsifa*) (Inaug. Diss. Basel). Madrid, 1952 – W.M. WATT, *The Faith and practice of* al-*Ghazâlî*. London, 1953; – *The Study of Ghazâlî* (revue *Oriens*, vol. 13 – 14, 1960). – F. JABRE, *La notion de certitude selon Ghazâlî, dans ses origines psychologiques et historiques*. Paris, Vrin, 1958. – M. BOUYGES, *Essai de chronologie des oeuvres de* al-*Ghazâlî*, Beyrouth, 1959. –

G. VAJDA, *Isaac Albalag, Averoiste juif traducteur et annotateur d'al-Ghazâlî*. Paris, Vrin, 1960.

— MAC-KANE, al-*Ghazâlă's Book of Fear and Hope*, transi, and introd. London, 1962. – L. ZOLONDEK, al-*Ghazâlă's Ihvă Ulûm* al-*Din*, Book XX, transi, and annot. London, 1963. – F.A. SHEHADI, *Ghazâl Fs Unique and Unknowable God*. Leiden. Brill, 1964. – H. LAOUST, *La Politique de Ghazâlî*. Paris, Geuthner, 1970. – H. CORBIN, «The Ismaili Réponse to the Polemic of Ghazâlî», transi, by J. Morris, în *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, cf. *supra* II, El. – R.J. McCARTHY, *Freeedom and Fulfillment* (annotated transi, of Al-Ghazâlă sal-*Munqidh min* al-*Dalâl*, *K*. al-*Mostazhirî* and others). Boston, 1980.

VI.

R.A. NICHOLSON, *Studies în Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921. – L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallâj*. Paris, 1922 (reed. Gallimard, 1975, 4 vol); – *Essai sur les origines du lexigue technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922. ed. nouă 1954; – Al-Hallâj. *Dâwân*, trad. fr. (Documents spirituels, 10). Paris, 1955 (reed. Le Seuil, 1981).

— Margareth SMITH, *Rabă a the Mystic and her Fellow-Saints* în *Islam*. Cambridge, 1928; – *An Early Mystic of Baghdad, a Study of the* Life *and Teaching of Hârith ibn Asad* al-*Muhâsibî* (781 – 857 A.D.). London, 1935.

— HUJWIRI, *The Kashi* al-*Mahjûb, the oldest Persian treatise on Sufismus*, transi, by R.A. Nicholson. New ed. London, 1936.

— Hellmut RITTER, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in der Geschichten des Fariduddtn Attâr*. Leiden. 1955.

— Fritz MEIER, *Die Fawă în al-jamâl wa Fawâtih al-jalâl des Najmad-Dm* al-*Kubră, cine Darstellung mystischer im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr*. Weisbaden, 1957.

— RUZBEHAN Baqlî Shârâzi. *Le Jasmin des Fideles d'amour* (*K. Abhar al-'Ashiqin*). *Traité de soufisme en*

persan, ed. introd. şi trad. de H. Corbin şi M. Mo în (Bibl. Iranienne, vol. 8). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958; H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi*. Paris, Flammarion, 1958 (reed. 1971); – *Creative Imagination in the Sufism ofibn Arabi*, transi, by R. Manheim (Bolligen Series XCI). Princeton Univ. Press, 1969; *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*. Présence, 1971 (reed. 1984); – *The Man of Light* în *Iranian Sufism*, transi, by N. Pearson. London, Shambhala, 1978; – *En Islam iranien*, III, cf. *supra* I, 1.

— SULAMI, *Kitâb Tabaqât al-sûfiyya*, text arab cu introd. de J. Pedersen. Leiden, 1960 (însemnări despre 106 sufiti, din sec. II/VIII în sec. IV/X.). – zAlî Hassan ABDEL-KADER, *The Life, Personality and Writings of al*-l *unayad* (Gibb Mem. Series N.S. XXII), London, 1962. – 'Abdullân ANSARI, *Les Etapes des itinéraires vers Dieu*, ed. critică, introd. şi rad. de S. de Laugier de Beaurecueil. Le Caire 1962; *The Intimate Conversations* (*Munajât*), trans, by W.M. Thackston. New York, 1978.

— HAKIM THIRIMIDI, *Kitâb Khatm* al-*Awlivă*, ed. par O. Yahya, Beyrouth, 1965. – S. DE LAUGIER DE BEAURECUEIL, *Khwâdja 'Abdullân Ansârî*, Beyrouth, 1965. – M. MOLE, *Les Mystiques musulmans*, Paris, P.U.F., 1965.

— AL-KALABADHI, *The Doctrines of the Sufis* (*Kitâb* al-*Ta'arruf*), transi, by A.J. Arberry, Lahore, 1966. – A.J. ARBERRY (transi.), *The Apologia of Am* al-*Qudat* al-*Hamadhânî*, London, 1969. – M. EBN E. MONAWWAR, *Les Etapes mystiques du shaykh Abu să-id*. Paris, Desclée de Brouwer, 1974. – A. SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*. Univ. of North Carolina Press, 1975.

— Ahmad GHAZÂLÎ, *Gedanken über die Liebe* (*Sawânih al-'Oshshâq*), übers, v. R. Grämlich.

Wiesbaden, 1976. – G.C. ANAW ATI şi L. GARDET, *Mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1976. – R.A. NICHOLSON, *The Mystics of Islam*, Reed. London, Keegan Paul, 1979. – G. BOWERING, *The Mystical Vision of*

Existence în Classical Islam, *The Quranic hermeneutics of the Sufi Sahl* al-*Tustari*. Walter de Gruyter, 1980.

— JUNAYD, *Enseignement spirituel*, trad. et présenté par R. Deladrière, Paris, Sindbad, 1983.

VIL

SOHRAVARDI, shaykh al-Ishraq, *Opera metaphysica et mystica* I, edit. H. Corbin (Bibliotheca Islamică, 19 – 6), Istanbul, 1945; reed. anastatică: *Oeuvres philosophiques et mystiques*, 1.1 (*La Métaphysique*: 1. *Kitâb al Talwâhât*, 2. *Kitâb* al-*Moqâwamât*, 3. *Kitâb* al-*Masâhri wa l-Motârahât*.) Texte arabe editate cu prolegomene în franceză de H. Corbin, prefaţă nouă şi index (Bibliothèque Iranienne, nouvelle série, 1). Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1976; (*Oeuvre philosophiques et mystiques*, t. II (*Opera metaphysica et mystica* îi 1. Le livre de la théosophie orientale. 2. Le Symbole de foi des philosophes. 3. Le Récit d'exil occidental). Ediţie critică cu prolegomene în franceză de H. Corbin (Bibliothèque Iranienne 2). Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952 (reed. 1976 amplificată cu o nouă prefaţă); – *Oeuvre philosophiques et mystiques*, t. III (*Opera metaphysica et mystica* III). Opere în persană editate cu o introd. de S.H. Nase, Prolegomene, analize şi comentarii de H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, 17). Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1970 (reed. 1977); – *L'Archange empourpré*, *quize traités et récits mystiques*, trad. et annotés par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976. – H. CORBIN, *En Islam iranien*, II, cf. *supra* I, 1; *Corps spirituel et Terre céleste*, cf. *supra* II, A (texte traduse din Sohravardī). – M. HA TRI YAZDI, *Knowledge by Presence*, Teheran, 1982.

VIII, 1.

Miguel ASIN PALACIOS, *Ibn Masarra y su escuela, origenes de la filosofia hispano-musulmana*. Madrid, 1914.2 e éd. Madrid, 1946 (în *Obras escogidas* I); – *El mistico Abû l – Abbâs Ibn al-'Arif y su Mahâsin* al-*Majâlis* (*Obras escogidas*, I); – Ibn al-'Arif (m. 536/1141). *Mahâsin* al-*Majâlis*. Text arab, trad. şi comment. Paris, 1933. – I.

GOLDZIHER, *Le Livre de Mohammed ibn Toumerţ, Mahdi des Almohades*, text arab însoţit de note bibliografice şi de o introducere., trad. de M. Gaudefroy-Demombynes. Alger, 1903. – P. NWYIA, *Ibn Abbând de Ronda*, Beyrouth, 1961. – S.M. STERN, «Ibn Masarra, Follower of PseudoEmpedocles – an Illusion», în *Medieval Arabie and Hebrew Thought*, London, 1983.

VIII, 2.

I. GOLDZIHER, *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1998. – M. ASIN PALACIOS, *Los caractères y la conducta, tratato de moral practica por Abenhazam de Córdoba*, Madrid, 1916; – *Abenhazam de Córdoba y su historia critica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927 – 1932 (trad. spaniolă a marii lucrări a lui Ibn Hazm, al-*Fisal fă-i milal*). – A.R. NYKL, *A Book Containing the Risâla Known as «The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers»*. Paris, 1932 (trad. engleză a *Tawq* al-*Hamâma*. Trad. franceză de L. Bercher, Bibliothèque arabe-française, VIII, Alger, 1949. A se compara eu Rûzbehân, *supra* VI); – *Hispano-arabic poetry and its relations with the old provençal Troubadours*. Baltimore, 1946.

— SĂ IEI al-Andalusî, *Tabaqât al-umam*, text arab de L. Cheikho, Beyrouth, 1912; trad. franceză de R. Blachère (Public de l'Inst. des Hautes-Etudes marocaines). Paris, 1935 – H. PÉRÈS, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. 2 e ed. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953. – R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordue*, Paris, Vrin, 1956 (reed. 1984).

VIII, 3.

S. MUNK, *Mélanges...* (*supra* V). – P. DUHEM, *Le Système du monde...* vol. II (*supra* IV, 8). – M. ASIN PALACIOS, *El filosofi) zaragozano Avem pace* (Revista de Aragón, août 1900); – *Avem pace, El régimen del solidario*, édición y traducción de Miguel Asin Palacios. Madrid-

Granada, 1946.

— IBN BAJJA (Avem pace) *Opera Metaphysica*, ed. and introd. by M. Fakhry, Beyrouth, 1968; – *Tim al-nafs*, english transi, by M.S.H. Ma sumi, Karachi, s.d.

VIII, 4.

M. ASIN PALACIOS, *Ibn* al-*Sunt de Badajoz y su* «*Libro* de los *cercos*» (*Kitâb* al-*Hadă iq*) *în* al-Andalus, V, 1, 1940 (a 2-a ed. a trad. numai în *Obras escogidas* II, Madrid, 1946).

VIII, 5.

Ed. POCOCKE, *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ibn Thofail de Hai ebn Yoqdhan* (sic), în qua ostenditur quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notiţiam Ratio humana ascendere possit, ex arabica în linguam latina versa. Oxonii, 1671. – J. EICHHORN, *Der Naturmensch oder Geschichte des Haï Ebn Yoktan* (sic). Berlin, 1783. – L. GAUTHIER, *Ibn Thofail, să vie, ses oeuvres*. Paris, 1909 (reed. Vrin, 1983).

— *Hayy ben Yaqdahân, roman philosophique d'Ibn Thofail, texte arabe et* trad. *française*, 2 e ed. Paris.

1936 (Despre povestirea lui Avicenna purtând acelaşi titlu, cf. *supra* V, 4). – A. GONZALES PALENCIA, *El filôsofo autodidacta* (trad. spaniolă a textului arab). Madrid, 1934. – P. BRONNLE, *Ibn Tufail, The Awakening of the Soul*, rendering from the arabic with introd., s.d. – S.S. HAWI, *Islamic Naturalism and Mysticism, a Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzân*, Leiden, Brill, 1974.

VIII, 6.

Au existat mai multe ediţii ale traducerii latine a comentariilor lui Averroes până la ediţia din Veneţia, 1560, în 11 volume. E. GILSON, *Histoire*... (*supra* V). – E. RENAN, *Averroes et l'averroisme*, Paris, 1852.se ed. Paris, 1925. – M.J. MULLER, *Philosophie und Théologie von Averroes*. München, 1851 – 1875 (ed. şi trad. germană a *Fast* al-*Maqâl*). – J. HERCZ, *Drei Abhandlungen über die Conjunktion des separaten Intellekttes mit dem Menschen*. Berlin, 1869. – F. LAŞINIO, II *Commenta medio di*

Averroes à la poetica di Aristotele, Pisa, 1872. – L. HANNES, *Des Averroes Abhandlungen lieber die Möglichkeit der Conjunktion und Ueber den materiellen Intellekt*, Halle, 1892. – M. ASIN PALACIOS, *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquína* (*m* Homenadje a Don Fr. Codera). Zaragoza, 1904. – L. GAUTHIER, *Acord de religion et de la philosophie*, traité d'Ibn Rochd (Averroes) trad. et annot. Alger. 1905, la 2-a şi a 3-a ed. sub titlul: *Traité décisif* (*Facl al-maqât*) *sur l'*acord *de la religion et de la philosophie*, Alger, 1942 et 1948 (reed. Vrin, 1983); – *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Paris, 1909. – M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes*, Halle, 1912; – *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift* «*Die Widerlegung des Gazâlî*». Bonn, 1913. – C. QUIRO RODRIQUEZ, *Averroes*, *Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919. – S. VAN DEN BERG. *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*. Leiden, 1924; – *Averroes Tahafut* al-*Tahafut* (*The Incoherence tăhe Incoherence*), h? nst. from the arabic with an introd. and notes (Unesco Coll, of Great Works, Arabic series), Oxford, 1954, 2 vol.

— Averroes, *Tafsir mă bad* al-*Tabă at* (Commentaire de la Métaphysique d'Aristote). Text arab inedit, stabilit de M. Bouyges (Bibliotheca Arabica Scholasticorum), Beyrouth, 1938 – 1948. – M. ALONSO, *Theologia de Averroes* (*estudios y documentos*), Madrid-Granada, 1947. – F. ROSENTHAL, *Averroes's Commentary on Plato*'s *Republic*, ed., introd. et annot. Cambridge, 1956. – G.F. HOURANI, *Ibn Rushd* (*Averroes*) *Kitâb Fast* al-*Maqâl*... Arabie text. Leiden, 1959; – *Averroes On the Harmony of religion and philosophy*, a transi, with introd. and notes of *K. Fast* al-*Maqâl* (Gibb Mem. Series N.S. XXI). London, 1961. – R. LERNER, *Averroes on Plato's* «*Republic*», transi, with notes. Cornell Univ. Press, 432

1974. – C.E. BUTTERWORTH, *Averroes' Three Short Comentaries on Aristotle's* «*Topics*», «*Rhetoric*» *and* «*Poetics*», transi. Albany, 1977.

— *Multiple Averroes*, Actes du Colloque tenul à Paris pour le 850 e anniversaire de la naisance d'Averroes. Paris, Les Belles Letres, 1979.

— Ch. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics*, transi, with an în trod, of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lim. Leiden, Brill, 1984. – A. MARTIN, *Averroes*: *Grand Commentaire de la Màtaphysique d'Aristote*, *Livre Lambada*, Paris, Les Belles Letres, 1984.

PARTEA A DOUA

M. HORTEN, *Die spekulative und positive Théologie des Islams nach Razi und ihre Kritik nach Tuşi*, Leipzig, 1912. – H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takiddin Ahmad Ibn Taymâya*. Le Caire, 1939.

— IBN SAB ÎN, *Corespondance philosophique avec* l'empereur *Frédéric* II *de Hohenstaufen*, ed. par Sh. Yaltkaya, introducere de H. Corbin, Istanbul-Paris, 1943.

— IBN KHALDUN, *The Muqaddimah, an Introduction to History*, transi, from the Arabic by F. Rosenthal (Bollingen Series XLIII). New York, 1958; – *Discours sur l'histoire universelle* (al-*Muqaddima*), trad. de V. Monteil (3 vol.), Paris, Sindbad, 1967; – *Le voyage d'Occident en Orient*, tradusă şi prezentată de A. Cheddadi. Paris, Sindbad, 1980. – R. ARNALDEZ, *L'Oeuvre de Fakhr* al-*Din Râzi, commentateur du Qorân et philosophe* (Cahiers de civilisation medievale, III/3). Poitiers, 1960. – M. MAHDI, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*. Chicago, 1964. – F. KHOLEIF, *A Study of Fakhr al Din Râzi and his Controversies* în *Transoxiana* (Recherches publiées sous la direction de l'institut de lettres orientales de Beyrouth. Série I, t. XXXI), Beyrouth, 1966. – J. VAN ESS, *Dieerkenninislehre des Adudoddân* al-*Ici* (al-*Ijî*), *Übersetzung und Kommentar der ersten Buches seiner Mawaqif*. Wiesbaden, 1966. – A. BALYANI (discipol al lui Ibn Sa Inn), *Epire sur l'Unicité Absolue*, trad. par. M. Chodkiewicz, Paris, Les Deux Océans, 1982.

11, 1.

RUZBEHAN BAQLI SHIRAZI, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, tratat de sufism în persană, publicat cu traducerea capitolului I de către H. Corbin şi M. Mo în Bibliothèque Iranienne, vol. 8. Teheran-Paris, 1958; – *Commentaire sur les paradoxes des soufis*, text persan publicat cu o introd. În franceză de Henry Corbin. Bibi. Iranienne, vol. 12. Teheran-Paris, 1966. – H. CORBIN, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, t. III, Livre III. Paris, Gallimard, 1971 – 1972 (reed. 1978).

II, 2.

H. RITTER, *Das Meer der Seele*: *Mensch, Welt und Gott im den Geschichten des Farâduddân Attâr*. Brill, 1955. – F. ATTAR, *Le Livre divin* (*Elahi-Nameh*), trad. par F. Rouhani, Paris, Albin Michel, 1961; – *Le Livre de T Epreuve* (*Musibatnama*), trad. de I. de Gastines. Paris, Fayard, 1981.

II, 3.

Traité de compagnons-chevaliers (*Rasă il-e Javānmardâri*), culegere de şapte «Fotowwat-Nâmeh» publicată de M. Saraff. Introd. analitică de H. Corbin. Bibi. Iranienne, vol. 20. Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1973.

— Abû al-Najâb SOHRAVARDI, *A Sufi Rule for Novices* (*K. Adâb* al-*Murâdâri*), transi, and introd. by M. Milson. Harvard, 1975. – Omar SOHRAVARDI, *The Awârif* al-*Ma'arif*, parţial transi, by W. Clarke. Lahore (reprint 1979).

II, 4.

H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris, Flamarion, 1958 (2 e ed. 1977); – *Creative Imagination* in the *Sufism of Ibn Arabi*, transi, by R. Mannheym. Bollingen Series XCI. Princeton, 1969. – O. YAHIA. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi*. Institut français de Damas. 1964.

— IBN ARABI, *Sufis of Andalusia* (*Rûh al-quds* and al-*Durrat* al-*Fâkhirah*), transi, by R.W.J. Austin. London. 1971.

— *Les Soufis d'Andalousie*, versiune franceză a precedentei de către G. Leconte. Paris. Sindbad. 1979; – *The Bezels of Wisdom* (*Fosûs* al-*Hikam*), transi, by R.W.J. Austin. Paulist Press, 1980; – *L'Alchimie du Bonheur Parfait* (cap. 167 a *Fotûhât-elor*), trad. de S. Ruspoli. Paris. Berg International, 1981; – *L'Arbre du Monde* (*Shajarat* al-*Kwan*), trad. de M. Gloton. Paris. Les Deux Océans, 1982; – *Le Livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux* (*K. al-ittihâd al kawnî*), trad. par D. Gril. Paris, Les Deux Océans, 1984; – EMIR ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, prezentate şi traduse de M. Chodkiewicz, Paris, Le Seuil, 1982; – P. LORY, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd* al-*Razzâq* al-*Qâshânî*. Paris. Les Deux Océans. 1980 – T. IZUTSU, *Sufism and Taoism, a Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Tokio, Iwanami Shoten, revised edition 1983.

11, 5.

F. MEIER. «Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams», *Eranos-Jahrbuch* XIV, Zürich, 1946.

— NAJMODDIN KOBRA, *Die Fawă în* al-*Jamal wa-Fawatih* al-*Jalal... cine Darstellung Mystischer Erfahrungen im Islam*... herausg, und erläutert von F. 434

Maier, F. Steiner, Wiesbaden, 1957. – Azizoddân NASAFI, *Le Livre de rHomme Parfait* (*K.* al-*Insan* al-*Kamil*), culegere de tratate de sufism în persană publicate cu o introd. de M. Molé. Bibi. Iranienne, vol. 11. Teheran-Paris, 1962; – *Le Livre de l'Homme Parfait*, trad. par I. de Gastines, Paris, Fayard, 1984. – H. CORBIN, *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*. Ed. «Présence», 1971 (reed. 1984); – *The Man of Light în Iranian Sufism*, transi, by N. Pearson. London, Shambala, 1978.

II, 6.

H. LANDLOT, *Correspondance spirituelle*, schimbată între Nûroddân Estarâyeni şi discipolul său Aloaddawleh Semnânî, text persan publicat cu o introd. În franceză. Bibi. Iranienne, vol. 21. Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1972; – *Nuruddân Abdurrahmân-i Isfarayini*

(1242 – 1317) (ed. şi trad.). Paris, Verdier, 1986.

II, 7.

F. MEIER, «Das Problem der Natur în esoterischen Monismus des Islamus», *Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950. – J.K. TEUFEL, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs Alî-e Hamadânî* (1385). Ley de 1962.

II, 8.

JALALODDIN RUMI, *The Mathnawî*, ed. with critical notes, transi, and comment, by R.A. Nicholson, 8 vol. Cambridge University Press, 1925 – 1940 (reed. În 3 vol., Luzac, 1977); – *Discourses* (*Fihi mă fâhi*), transi, by A.J. Arberry. New York, 1972; – *Divini Shamsi Tabriz* (selected poems), transi, by R.A. Nicholson. Cambridge Univ. Press (reprint 1977); – *Mystical Poems* (selected from *Divan Shamsi Tabriz*), transi, by. A.J. Arberry. Chicago Univ. Press, 1968 (reed. Westwiew Press, 1978); *Le livre du Dedans*, trad. franceză a *Fihi mâfihi* de E. de Vitray-Meyerovitch. Paris, Sindbad, 1978. – E. de VITRAY-MEYEROVITCH, *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad, 1978; – A. SCHIMMEL, *The Triumphal Sun*. London, East West Publ., 1978. – W.C. CHITTICK, *The Sufi Path of Love*, *The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, SUNY Press, 1983.

11, 9.

H. CORBIN, «Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmûd Shabestarî» în *Trilogie Islamaélienne*. Bibl. Iranienne, vol.

9. Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961. – M. SHABESTARI, *The Secret Garden* (*Golshan-e Râz*), transi, by J. Pasha. New York, Dutton, 1974.

II, 10.

R.A. NICHOLSON, *Studies în Islamic Mysticism*, Cambridge Univ. Press, 1921 (un important capitol despre ‘Abdol-Karim Gâlî).

II, 11.

N. POURJAVADY and P.L. WILSON, *Kings of Love*, *The Poetry and History of the Nïmatullâhî Sufi Order*.

Teheran, 1978.

II, 13.

JAMI, *Salaman va Absâl*, trad. de A. Bricteux. Paris-Bruxelles, 1911; – *Bahârestan*, trad. de H. Massé. Paris, 1925; – *Youssoufet Zoleikha*, trad. de A. Bricteux. Paris, 1927; – *The Precious Pearl* (al-*Durrah* al-*Fakhirah*), transi, by N. Heer. Albany, 1919; – Les *Jaillissements de Lumière* (*Lavâyeh*); trad. şi introd. de Y. Richard. Paris, Les Deux Océans, 1982. – F. IRAQI, *Divine Flashes* (*Lama'at*). transi, by W.C. Chittick and P.L. Wilson. Paulist Press, 1982.

III.

R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schi a; zwei religionsgeschichtliche Carakterbilder aus der Mongolenzeit*. Leipzig. Harrassowitz 1926 (important capitol despre Nasâroddân Tûsî); – *Gnosis-Texte der Ismailiten*. Göttingen, 1943.

— Shihâboddân Shân HOSAYNI, *True Meaning of Religion* (*Risâla dar Haqiqati Din*), Persian text and English transi, by W. Ivanow. Bombay, 1933. – W. IVANOW, *Kalâmi Pir, a Treatise on Ismaili Doctrine, Also* (*Wrongly*) *Called Haft-Babi Shân Sayyd Nasir*, Bombay, 1935; *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey*. Teheran, Ismaili Society Series, n° 15, 1963.

— Nasâroddân TUŞI, *The Rawdatu't-Taslim Commonly Called Tasawworat*, Persian text, ed. and transi, into english by W. Ivanow. Leiden, Ismaili Society Series, n° 4, 1950.

— Allâmeh Al-HILLI. *Al-Bâbu – l-Hâdi Ashar* (*A Treatise on the Principles of Shi de Theology*), transi, by W. McElwee Miller. London, Royal Asiatic Society, 1958. – H. CORBIN, *Trilogie Ismaélienne* (Abû Ya qûb Sejestânî, Sayydnă al-Hosayn ibn Alt, Mahmûd Shabestârî), texte editate împreună cu traducerea franceză şi comentariu (Bibliothèque Iranienne, vol. 9). Teheran. Paris, Adrien-Maisonneuve. 1961; – *L'École shaykhie en théologie şi* de cu traducere persană de F. Bahmanyar. Teheran. 1967; – *En Islam iranien* (*supra* II, 1), t. IV (şcoala din Ispahan,

şcoala shaykhită, al Doisprezecelea Imâm); – *La Philosophie iranienne islamique aux XVIIE et XVIIIe siècles*. Paris, Buchet-Chastel, 1981.

— *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII*e siècle *jusqu'à nos jours*, în trei volume: 1. de la Mâr Dâmând la Sham să gâlânî; Îl de la Sayyed Ahmad Alawî la Mohammad-Bâqir Sabzavârî; III. de la 436

Qâzi să-ad Qommî la zAbdorrahâm Damâvandi. Texte arabe şi persane alese şi prezentate de SJ. Ashtivânî, introduceri analitice de H. Corbin (Bibliothèque Iranienne). Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1972 – 1976.

— Mollă Sadră SHIRAZI, *Le Livre des Pénétr*ations *métaphysiques* (*Kitâb* al-*Mashair*), text arab publicat împreună cu versiunea persană de B.-M. Mârza Emâdoddawleh, traducere franceză şi note de H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 10). Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964 (reed. 1984); – *The Wisdom of the Throne* (al-*Hikmat al-'Arsâya*), transi, by J.W. Morris. Princeton, 1981.

— Hâdi SABZAWARI, *Sharh-i Ghurar* al-*Faraid or Sharh-l Manzumah*. Part one: *Metaphysics*. Ed. by M. Mohaghegh and T. Izutsu, with English Introduction by T. Izutsu. Teheran, 1969; – *The Metaphysics*, transi, by M. Mohaghegh and T. Izutsu. Teheran-Montreal, 1977.

— Haydar AMOÛ, *La Philosophie shă de* (*Jâmi al-asrâr et Fi mă rifat al-wojûd*), texte publicate cu o dublă introducere de H. Corbin et O. Yahia (Bibliothèque Iranienne, vol. 16). Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1969; – *Le Texte des Textes* (*Nass al Nosûs*), *commentaire des Fosûs* al-*Hikam d'Ibn Arabi*, prolegomene publicate cu o dublă introducere de H. Corbin et O. Yahia (Bibliothèque Iranienne, vol. 22). Teheran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1974. – P. ANTES, *Zur Théologie der Schă a, cine Untersuchung des Jâmï al-asrâr... von Sayyed Haidar Amolî*. Fribourgen-Brisgau. 1971.

— IBN KAMMUNA *Examination of the Three Faiths*,

transi, from the Arabic with introd. and note by M. Perimann. Los Angeles, U.C.L.A., 1971.

— MIR DAM AD, *Kitâb* al-*Qabasât*, ed. by M. Mohaghegh with an English Introduction by T. Izutsu. Teheran, 1977. – S.H. HASR, *Sadr* al-*Din Shârâzi and his Transcendent Theosophy*. Teheran. 1978. – D. SHAYEGAN, *Hindouisme et soufisme*. Paris, ed. de la Différence, 1979. – J.P. DUCASSE, «Sadră Shârâzi (Mollā Sadră)», în *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, Paris, 1980.

INDEX

A

Abbâs Mawlawî, 395

Abbassizi, 33, 34

Abd al-Rahmân III, 258

Abd al-Rahmân V, 263

Abdak Sufitul, 42, 223 Abdol-Ghânî, 358, 459 Abdollah al-Vâfi î, 354 Abdollah Ansârî (Kwâjeh)

din Herat, 226

Abharî (Athâroddân

Mofazzal al), 305, 319, 376, 401, 458

Abraham, 24, 40, 60, 70, 86, 113, 358

Absâl, 205, 277, 278, 279, 280, 357, 436

Abû Bakr al-Mallorqin, 262

Abû l-Hasan Amilî Ispahânî., 22

Abû Hamza Ispahânî, 176

Abû Hâtim Râzi, 97, 166, 167

Abû Ishaq Ibn Harawî, 227 Abû l-Haytham Gorgânî (Jorjânî), 99, 166

Abû Ja’far Qommî, 48 Abû l-Khattâb, 95

Abû Khayr ibn al-Khammâr, 31

Abû Mûsă Isă ibn Adam, 227

Abû l-Qâsim (Aghă Mârză), 363

Abû l-Qâsim Ebrâhâmî, 403 Abû Ishaq Qohestânî, 373 Adam, 40, 53, 57, 58, 60, 70, 80, 81, 86, 92, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 126, 127, 161, 165, 227, 238, 331, 345, 358, 405; celest, primordial, parţial vezi *Anthropos*

Agathodaimôn, 31, 153 Aghă-Khân, 98, 372 Aghă-ye

Qazvânî, 400 ahl al-bayt, 45, 79
Ahl al-*Kitâb*, 13, 154, 254, 266, 316
Ahmad Alawî, 436
Ahmad Ah să î, 352
Ahriman, 107, 389 ahrimaniană (negativitate), 248
Aiôn (teologiile Aiôn-ului)., 20, 65, 93, 110, 397
alam al-*Amr* (lumea Imperativului divin);
— *Al-Dân* (hierocosmos); – al-*Ibdă* (Pleromă primordială); – *al-khalq* (lumea creaturală); – *al-mithâl* (*mundus imaginalis*)., 75, 90, 103, 109, 123, 219, 249, 250, 386, 392, 410
Alamût, 9, 41, 49, 95, 96, 98, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 128, 146, 160, 252, 371, 372, 373, 374
Albert cel Mare, 206, 267 alchimie, 28, 34, 113, 166, 324, 378, 379, 389, 405, 423, 459
Alexandria (gramaticieni din), 173, 188, 214, 341
Alt al-Samarrî, 48
Ali ibn Abī Tâlib, primul Imâm al shă iţilor, 18, 58, 172
Ali ibn Mohammad, al V-lea *da*! din Yemen.99, 216, 372, 398
Alt Naqî, al X-lea Imâm al shă iţilor, 68
Alt Rezã, al VIII-lea Imâm al shă iţilor, 67, 78, 223, 360, 363, 413
Alt Yazdi, 413
Alt Zaynol – Abidân, al IV-lea Imâm al shă iţilor, 45, 54, 67, 345, 369, 387, 403
Alt Zaynol, 67, 345 Al-Lân, 105, 339 Allâmeh Hillî, 49, 307, 309, 317, 366, 367, 368, 369
Allâmeh Nehâvandi, 88 Almâsî (Mârzã Mohammad Tâqî), 398, 399
Almería (şcoala din), 257, 262, 263, 274, 295, 303, 336, 458
almohazi, 276, 283
Amâr Sadroddân II, 384 Amirî, 197, 198, 457 Andaluzia, 49, 180, 181, 183.
197, 198, 257, 262, 275, 282, 296, 306, 307, 336,

380, 458 angelologie; – aviceniannă; – şi cosmologie; – şi gnoseologie; – a *Ishraq-ului*; – ismaeliană; – zoroastriană, 69, 70, 181, 202, 212, 242, 246, 247, 285, 319
Anthropos (Omul) – celest, Adam, spiritual, *Verus Adam*; – terestru, Adam primordial integral, primul Imâm pe pământ; – parţial, iniţiator al ciclului nostru; *pananthropos*, *57, 6*7, 82, 85, 93, 96, 108
Apollonios din Tyana, 156, 157, 379
Aql, *vezi* Inteligenţă, 17, 69.
72, 103, 169, 192, 203, 273, 301, 407
Arabi (gramaticieni), 418 arabism, 289
Ardakânî Shârâzi (Mirză
Ahmad), 400
Ardestânî (Mohamad-Sâdiq), 398
Aristotel, 29, 30, 31, 32, 154, 169, 171, 180, 183, 185, 187.
188, 189, 191, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 244, 252, 259, 268, 276, 282, 283, 285, 291, 307, 349, 386, 396, 409, 418, 425
Amaldez, 311
Ash'arî (Abû 1-Hassan al), 23, 132, 136, 139 – 146, 152, 184, 422
ash'arism, 145 – 151
ash'antă (şcoala), 1456 – 148, 212, 314
ash'ariţi, 56, 77, 147, 149, 182, 314, 368
Ashkevârî (Qotboddân), 8, 155, 388
Asin Palacios (Palacios), 257, 259, 261, 265, 266, 270, 274, 431
Assâr din Tabriz, 238
Astarâbâdi (Mohammad
Amân), 387, 404 atomism, 131, 149 Atribute divine, 313 Attâr (Farâdoddân), 119, 205, 236, 238, 329, 330, 332, 347, 429, 434, 458
augustinism, 205, 439
Averroes, 3, 6, 8, 9, 18, 49, 50, 131, 180, 183, 203, 217, 239, 267, 268, 269, 273, 274, 275, 276, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 295, 296, 307,

321, 324, 336, 424, 432, 458 averroism, 18, 250, 280, 289 Avesta, 166, 245, 310 A viceb r on, 268
Avicenna, 5, 6, 17, 21, 27, 32, 38, 56, 77, 96, 100, 165, 172.
178, 185, 190, 191, 197, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 210, 213, 214, 219, 238, 240, 241, 244, 248, 254, 277, 280, 284, 285, 286, 288, 291, 307, 309, 310, 311, 317, 320, 357, 366, 368, 385, 387, 390, 393, 394, 398, 401, 424, 426, 432, 457
avicennieni, 55, 101, 108, 219 avicennism; – iranian; – latin;
206, 239, 273, 288, 366 *Awliyā*, 18, 40, 42, 59, 70, 72, 73, 74, 84, 87, 153, 231, 332, 406, 429
Awsivă (moştenitori ai profeţilor), 65, 86
ayn, *sân*, *mân*, (simbolism al literelor), 10, 74, 126, 160, 161, 228, 308
Ayn al-Qozât Hamadânî, 223, 237
Azar Kayvân, 255, 377
B
Baader (F. von), 302 Bacon (Roger), 182 Bactriana, 33, 34, 230
Badawî (A.), 32, 208, 227, 417, 427
Baghdând, (-sufism); (universitate) 30, 33, 48, 89, 117, 132, 141, 146, 147, 152, 166, 184, 188, 196, 197, 198, 213, 223, 224, 225, 227, 228, 232, 233, 333, 347, 356, 365, 375, 403, 429
Baghdâdi (LIAbd al-Qâhir)., 147, 156, 209, 270, 288, 310, 427, 457
Bahmanyâr ibn Marzbân, 206
Bahrânî (Maytham)., 51, 77, 366, 367, 368
Balanţă (ştiinţă a); – a literelor, 160, 164
Balkhî (Abû Zayd)., 33, 187, 197
Bâqillânî (Abû Bakr al), 147 Barmak barmakizi, 34 *barzakh*, 248, 249, 250, 251, 386
Barzishâbâdi (Mâr Shihâboddân ‘Abdollah), 363
Basra, 132, 134, 139, 146, 162, 163, 164, 172, 173, 176, 179, 184, 232, 258

Bastâmî (Abû Yazând), 226, 227, 245, 251, 457
bâtin, ascunsul, interiorul, esotericul, sensul spiritual;
19, 20, 26, 35, 39, 40, 41, 42, 54, 61, 63, 68, 69, 73, 75, 81.
120, 125, 151, 159, 26, 235, 252, 284
Battânî (Abû ʻAbdillah Moh.
A1), 180
Baydawî, 312
Berthelot (M.), 157
Bâdâbâdi (Aghă Mohammad), 379, 399, 400
Bârûnî, 56, 167, 177, 178, 179, 207, 221, 423, 457
Bitrôgî (al), *Alpetragius*, 180, 269
Boehme (J.), 15
Bohras, 98, 371, 372
Borhânoddân Mohaqqiq, 347 Browne (E. G.), 356, 418 Bûnî (Mohyiddân Ahmad), 161, 174
C
Calam (ul), Inteligenţa, 57, 73, 367
Cardan (J.), 187
cauzalitate, 149, 301, 324 cavalerie spirituală (*fotowwaf*), 334, 373, 378
Cetate perfectă, 193
Ceylan, 109
ciclu, de epifanie şi de ocultare; – al Lunii; – al profeţiei; – al *walāyat-ei*; (Marele Ciclu) 39, 40, 51, 82, 107, 109/110, 112, 115, 116, 122, 126, 164, 205, 382, 397
conştiinţa istorică, 17, 82 corespondenţe (ştiinţă a), 289, 307
cosmogonie, 182, 391
Cratylos, 175
creaţie, 63, 140, 145, 149, 186, 277, 286
Credincioşi ai iubirii, 236
D
Dairnon socratic, 156
Dante, 238, 282
Dârâbî Shârâzi (Mârză Abbâs Hakīm), 412

Dashtakî (Sadroddân), 351, 383, 384, 459
Da wat, („Convocarea”, în cer – terestră iniţială – ismaeliană, 105, 106, 109, 118, 371
Dâwûd Qaysarî, 340, 414
Dawwânî (Jalâloddân), 255, 315, 351, 357, 376, 383, 384
Dehdâr (Mohammad ibn Mahmûd), 385
Dekkanî (Shân Alt-Reză), 360
determinism, 149
diadică (structură), 106
Diogenes Laertios, 208
Dionisie Areopagitul, 32, 182 docetism, 114
doctori ai Legii, *foqahă*, 171
Dozy (R.), 262
druizi, 98, 372
Duhul Sfânt, 17, 55, 73, 76.
108, 324, 345, 392
Duns Scot, 287, 426
E
Eckhart (Meister), 326
Edessa, (şcoala perşilor din) 28, 29, 156, 418
emanaţie, emanţionism, 113, 149, 186, 203, 275, 286
Empedocle (neo), 198, 246, 257, 258, 259, 260, 261
Enoch, 153
escatologic, 82, 113, 248, 322.
391, 411, 456
esenţă (metafizică a), 55, 59, 143, 145, 191, 204, 244, 271, 275, 279, 285, 301, 310, 373, 391
esoteric. Vezi *batân*, 16, 19, 20, 39, 50, 54, 61, 62, 66, 81, 91, 92, 93, 96, 102, 106, 122, 165, 171, 196, 236, 257, 258.
262, 284, 298, 301, 302, 355, 358, 381, 382, 385, 386, 411 esoterism, 19, 40, 59, 87, 163, 216, 259, 261, 297, 356, 370 Euclid, 366, 376 Eustatios, 185 Evanghelia lui Ioan; – a copilăriei; 93, 116, 122, 383 eveniment (noţiune de), 24, 91, 119, 152, 285, 291, 301, 336, 387
evoluţie, 17 exegeză spirituală. Vezi *ta wâl*.

25, 284
existenţă, 24, 63, 122, 143, 191.
267, 310, 315, 318, 336, 337, 392, 394
existent, 405
F
Fakhroddân Erâqî, 357 Fakhrol-Mohaqqiqân, 368 *falâsifa*; – *al-nahwây* în (filosofii gramaticieni) 37, 38, 42, 44, 63, 69, 77, 183, 213, 217, 219, 247, 298, 304, 333, 336 Fanârî (Shamsoddân al)., 305 Fârâbî, 31, 38, 100, 131, 176, 185, 188, 190, 191, 192, 193.
194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 204, 213, 242, 248.
268, 270, 271, 272, 290, 307, 310, 317, 424, 425, 457
Farzâneh Bahrâm, 256, 377 Fathollah (Mollā), 53 Fátima, 44, 66 Fazei Hindi Ispahânî, 398 fazlollah, 308, 341, 355, 369, 442, 453, 461 fenomenologie, 90, 203, 349, 392
Ferdawsî, 212
Fergânî (Ahmad), *Alfraganus*, 33, 180
Fiinţă, prima); – (Necesară); – (la imperativ), 102, 103, 191, 299
filosofi, 6, 17, 20, 21, 29, 32, 38, 50, 149, 162, 170, 171, 175, 176, 184, 196, 197, 208, 209, 215, 218, 224, 245, 255, 259, 283, 300, 314, 315, 316, 317, 320, 348, 349, 351, 367, 369, 376, 383, 387, 397, 400, 401, 424
filosofie, (criticată de Ghazâlî); – (misiunea sa potrivit lui Rhazès); – în Islam; – «orientală», *vezi Ishraq*, Orient; – profetică; – a învierii; – şi sufism; 50, 149, 153, 162, 170, 314, 315, 316, 317, 320, 348, 349, 457
fizică celestă, 180
foqahă, 258
Formă, a) umană, ca teofanie;
— Inteligibilă; – de lumină; – întunecată, 56, 57, 114, 123, 185, 264, 273, 392
Frederic II Hohenstaufen, 283, 306
Gabirol (Salomon ben), Avicebron., 261, 268
Gabriel (înger). Vezi Sf. Duh.

Inteligenţa agentă, 17, 72, 74, 108, 126, 195, 247, 331
Galen, 29, 180, 183
gay omar tienii, 107
George, episcopul arabilor, 29
ghayb (suprasensibilul), 57, 72, 101, 142, 330, 348, 411 *ghaybat*, *vezi* ocultare, 48, 64, 83, 89, 90, 91, 97, 165, 253, 406
Ghazâlî (Abû Hâmid), 6, 77.
99, 147, 148, 183, 192, 206, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 235, 269, 282, 291, 307, 317.
393, 428, 457
Ghiyâthoddân Mansûr Shârâzi, 255, 376, 384
Gâlânî (Inayatollah); (Mollā Hamza); (Mollā Mihrâb); (Mollā Sham să), 351, 352, 388, 398, 399, 436
Gâlî (LIA – bdol-Karâm);
(LIA – bdol-Qâdir), 352, 353.
354, 436, 459
Gilson (E.), 182, 206
Gâsûdarâz (Mohammad), 237
gnostici, 35, 101, 127, 358 gnoză – islamică; – ismaeliană; – shă ită duodecimană.
Vezi irfân, 21, 25, 35, 41, 43, 45, 50, 54, 67, 96, 114, 120, 129, 131, 148, 151, 160, 163, 166, 169, 179, 205, 216, 271, 278, 285, 344, 362, 378, 385, 395
Goldziher (L), 215, 266
Gonde-Shâhpour (şcoala din), 28, 29
Gorgan, 177, 182, 199
Gorgânî (Mârăayyed
Sharâf)., 99, 148, 166, 241, 314, 315, 458
Grosseteste (Robert), 182
Guillaume IX d'Aquitaine, 208, 265
Guillaume de Thignonville, 208
Gundissalinus (D.), 213
H
hadâth, al celor Douăsprezece Văluri de lumină; – al Norului alb; – al parousiei; *qodsî*; – al mormântului; – al

viziunii 19, 20, 35, 48, 50, 55, 58, 71, 76, 78, 91, 99, 117, 121, 140, 141, 143, 144, 145, 263, 264, 298, 300, 301, 328, 348, 353, 354, 361, 362, 365, 368, 370, 382, 386, 389, 396, 397, 404, 405, 407, 410, 413, 419

Hâfez din Shârâz, 27 Hâjjî Bektash, 356 Hâkim (al), al VI-lea calif fátimid., 98, 179 *hakâm ilâhî* (plur. *hokama ilâhâyûn*), înţeleptul lui Dumnezeu, teosoful, 251

Hallâj (Hosayn ibn Mansûr al), 129, 154, 232, 233, 234, 235, 237, 251, 327, 429, 457

Hamadânî (Mâr Mahmûd);

— (Sayyed Alt), 345, 346, 351, 363, 435, 458

Hamdânî (Sayfoddaweh), 189

haqâqat, adevărul şi realitatea spirituală; plur. *haqaiq*, 14, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 39, 41, 51, 54, 55, 59, 61, 65, 68, 77, 92, 100, 121, 125, 222, 226, 229, 252, 261

Haqâqat mohammadâya, Realitate profetică eternă, Logos mohammadian.59, 82, 94, 301, 339, 381

Harûn al-Rashâd, 33

Hasan al-'Askarî, al XI-lea Imâm al shă iţilor, 46, 48, 68, 89

Hasan ibn Alt, al doilea

Imâm al shă iţilor, 233, 367 Hasan Basrî, 132, 138

Hasan ibn Mokteb, 88

Hasan (Imâm), mare maestru din Alamut, 119, 125.

Hasan ibn Nûh al-Hindi al-Bharûchi, 372

Hasan Sabbân, 118, 120

Hâtim ibn Ibrâhâm, al III-lea *dai* din Yemen, 99, 372

Haydar Amolî, 36, 40, 42, 43, 44, 49, 52, 53, 61, 65, 68, 77, 79, 85, 86, 87, 92, 120, 184, 213, 222, 223, 224, 252, 296, 299, 303, 313, 317, 320, 322, 336, 340, 343, 367, 371, 380, 382, 383, 419

Hayy ibn Yaqzân, 200, 205, 206, 238, 240, 270, 276, 277, 278, 280, 286, 289, 427

Heidegger, 297 hermeneutică, 13, 14, 22, 174, 215, 235, 298, 389

Hermes, 31, 153, 154, 155, 156, 162, 211, 240, 243,

306, 370
hermetism, 66, 154 *hexaemeron* (simbolism al) 126
hierognoză, 71, 80 hieroistorie, 76, 80, 82, 108, 226, 456
hikmat ilâhâya (*theosophia*), 7, 18, 35, 151, 252, 290, 299, 413
Himsî (LIA – bdol-Masân al), 30, 185
Hishâm ibn al-Hakam, 47, 62 Hobaysh ibn al-Hasan, 30 *hodûd*, grade ale ierarhiei ismaeliene.102, 111, 114, 115, 125
Hojjat, (Dovadă, Garant), grad esoteric; – (cei doisprezece) 56, 57, 63, 68, 109, 112, 119, 123, 125, 126.
127, 128, 129, 160, 212
Holmyard, 157
Homo maximus, 26, 57, 405
Honayn ibn Ishaq, 30
Hosamoddân Hasan, 348
Hosayn ibn Alt, al III-lea
Imâm al shă iţilor, 420, 436
Hosayn ibn Alt, al VIII-lea *dat* din Yemen
Hosayn ibn Zayla, 206 hristologie, 28, 65, 87, 113, 114, 216, 301, 354
Hûshang, 208
I
Iacobiţi, 29
Ibâhâya (libertinii) 217, 428 Iblâs, 107, 111, 170, 237 Ibn Arabi, 295, 303, 329, 347, 349, 353, 354, 355, 357, 358, 361, 427, 429, 434
Ibn Asâkir, 421
Ibn Abī Osaybi a, 259
Ibn al-Rând, 359, 381
Ibn al-Hadând, 51
Ibn al-Haytham, 179, 180, 181, 208, 268, 424, 457
Ibn al-Nadâm, 31, 185
Ibn al-Qayyim al-Jawzâya, 147
Ibn al-Sarrâj, 176
Ibn al-Sunt, 274, 275, 431, 458

Ibn Bâjja, 197, 209, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 277, 280, 290, 458
Ibn Barrajân, 262
Ibn Dâwûd Ispahânî, 234, 236
Ibn Fâtik, 207, 208, 457
Ibn Fûrak, 147
Ibn Hazm, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 431, 458
Ibn Hindû, 197, 207, 209, 457
Ibn Jinnî, 176
Ibn Kammûna, 254, 375
Ibn Khaldûn, 312, 321, 322.
323, 324, 386, 424, 433, 458
Ibn Maskûyeh, 197, 207, 457
Ibn Qasî, 262
Ibn Sa Inn, 305, 306, 307, 433, 458
Ibn Sīnā, 199, 426
Ibn Taymâya, 147, 312, 316.
317, 367, 369, 433, 458
Ibn Tofayl, 268, 269, 270, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 424, 458
Ibn Tûmart, 148
Ibn Wahshâya, 156, 240
Ibrâhâm, 99, 368, 372
Târâs, 99, 153, 370, 372
Ijî, 148, 312, 313, 314, 315, 320.
433, 458
Ikhwân al-*Safã, 97*, 162, 165.
275, 423, 457
Ilhâm (inspiraţie? 22, 61, 63, 71, 72, 74, 77, 153
Iluminativă (filosofie). *Vezi Ishraq*, 190, 241, 244
Um irthî (ştiinţă care este moştenire spirituală); – *al-lisân* (lingvistică).
Imaginalis (*mundus*), vezi *atârn al-mithâl, 7*5, 90, 219, 248, 249, 250, 342, 388, 392, 397, 410, 416
Imaginaţie, 195
Imaginativă, 26, 75, 78, 195
Imâm, (conceptul shă it de);

— (cunoaştere a); – exeget;
— Omul Perfect; – pol.10, 18, 19, 20, 41, 44, 45, 47, 48, 50, 53, 54, 55, 58, 59, 62, 63, 64.
66.67.68, 72, 78, 79, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 95, 96, 97, 98, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 121, 122, 124, 125, 126, 128, 129, 133, 148, 152, 157, 158, 165, 172, 184, 194, 207, 212, 223, 224, 226, 230, 253, 254.
261.262.343.345.354.355, 358, 360, 361, 363, 366, 367, 369, 371, 376, 379, 381, 382, 383, 388, 390, 391, 399, 405, 406, 407, 408, 413, 420, 422, 436, 456
Imâm (al XII-lea), Imâmul ascuns, Imâm al învierii; – Paraclet, 46, 48, 59, 70, 87 – 92, 97, 152, 163, 184, 189, 343, 355, 358, 363, 366, 383, 388, 391, 399, 408
Imâmat – (Templu de lumină);
— (teofanie); – şi înviere 41, 44, 59, 64, 65, 68, 86, 87, 88, 90, 100, 114, 121, 123, 127, 382
Imâmi, 35, 36, 38, 40, 42, 43, 45, 47, 51, 53, 54, 55, 60, 63.
65.66.69, 70, 72, 73, 76, 79, 86, 88, 95, 97, 107, 109, 110, 112, 122, 165, 194, 224, 225.
301.303.327.336.350.355, 357, 360, 365, 368, 395, 396, 402, 404, 405, 413
Imâmism, *vezi* shă ism duodeciman, 165, 402
Imâmologie, 16, 40, 48, 55, 62, 68, 95, 113, 122, 123, 125, 128, 224, 231, 456.
Iman, 44, 55, 81, 132, 299
India, 98, 99, 177, 233, 237, 255, 308, 310, 352, 360, 362, 369, 371, 376, 377, 385, 410, 419, 423
Individuaţie, individualitate, 211, 287, 405
Îngeri, 204
Îngeri, 67, 192, 247, 319 îngerii, 71
Inimă, 56, 73, 82, 86, 91, 214, 322
Intelect, 56, 172, 185, 192, 195, 203, 212, 272, 273, 276, 279, 288, 320, 333
Înţelept, 208, 212, 221, 258, 331
Inteligenţă, *(LIAql, Noûs)*; – (I-a); – (a II-a); – (a III-a, devenită a X-a, în ismaelism), vezi de asemenea *Anthropos*

celest; – (a X-a la *falâsifa*, Inteligenţa agentă*, Aqlfa" al*) 21*, 5?" 7*2, 73, 85, 103, 104, 105 – 107, 108, 110.
112, 127, 148, 186, 191, 192, 195, 202, 203, 204, 210, 211, 276, 285, 288, 301, 384, 407 Inteligenţe ierarhice, 103, 104.
105, 107, 110, 112, 126, 191, 192, 203, 205, 210, 249, 287, 408
Întrupare, 15, 82, 83, 135 înviere. *Vezi de asemenea Qiymâi*, 95, 110, 186, 218, 249, 256
Iran – exterior; – (filosofie a Persiei vechi), 6, 8, 9, 10, 22, 29, 32, 33, 43, 47, 49, 88, 92, 107, 118, 119, 135, 155, 157, 162, 167, 181, 183, 187, 188, 197, 198, 201, 220, 236, 239, 253, 255, 256, 257, 288, 290, 291, 292, 296, 304, 305, 323, 336, 341, 343, 354, 360.
369.371.373.386.391.399, 402, 409, 412, 415, 419, 427
Iraniene (secte), 34, 119, 134.
198, 208, 233, 240, 350, 362, 366, 372, 386, 397, 408, 414
Transhahrî, 167
Irfân, gnoză mistică, teosofie;
— *irfân-e shii* (gnoză shă ită);
— (*silsilat*, tradiţie a). *Vezi de asemenea* Gnoză, 41, 43, 44, 48, 92, 131, 150, 191, 222, 252, 327, 350, 360, 367.
Irthî, 39, 53, 64, 69, 216
Ishaq ibn Honayn, 30
Ishraq, filosofie sau teosofie «orientală» a lui Sohravardī;
— Şi shă ism 23, 44, 74, 191, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 285, 296, 305, 310, 332, 333, 336, 342, 349, 370, 374, 378, 383, 384, 387, 391, 392, 430, 457
Ishraqî (şcoală), 35, 156, 245, 251, 252, 287, 296, 305, 312.
349.374.377.378.387.399.
411, 459
Ishraqâyûn, *Mashrâqâyûn*, filosofi «orientali» 7, 26,

242, 244, 251, 253, 254, 255, 297, 306, 311, 327, 386
ishtiqâq akbar (etimologia superioară), 176
Islam esoteric; – legalitar – shă it; – spiritual; – sunnit 1, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 17, 21, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 40, 47, 49, 50, 55, 59, 71, 72, 77, 84, 85, 86, 93, 100, 101, 110, 119, 129, 135, 140, 148, 154, 155, 156, 157, 171, 174, 177, 180, 183, 185, 196, 207, 208, 209, 212, 213, 219, 221, 222, 225, 226, 233, 235, 239, 246, 252, 253, 257, 259, 269, 271, 273, 280, 284, 289, 296, 300, 302, 304, 310, 314, 321, 322, 333, 355, 374, 375, 391, 406, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 424, 429, 430, 433, 434, 436, 456
Ismaelienii – din Iran; – din Pamir; – din Siria; – şi Ghazâlî; – şi Rhazès.15, 43, 45, 98, 99, 105, 110, 113, 117, 120, 160, 165, 166, 169, 171, 192, 215, 252, 336, 350, 365, 374
Ismaelism: – protoismaelism;
— (*tawhâd*); – (*ta wâl*); – fátimid;
— Reformat din Alamût; – şi alchimie; – şi cosmologie a *falâsifa*; – şi *Ikhwân* al-*Safă*; – şi sufism.41, 61, 95, 119.
128, 157, 158, 160, 357, 373, 456
Ispahan (şcoala din), 49, 50, 161, 184, 200, 201, 206, 207, 219, 239, 252, 255, 261, 296, 304, 322, 336, 341, 360, 362, 363, 371, 380, 381, 383, 386, 387, 389, 393, 395, 397, 398, 399, 400, 407, 409, 412, 459 Iisus, 40, 58, 60, 70, 85, 86, 87, 113, 127, 216, 382
Iustinian, 29
Ivanow (W.), 117, 120, 165, 372, 420, 436
J
Jabarti (Sharafoddân Ismă al), 352
Jabarût (lumea Inteligenţelor pure), 249
Jâbir ibn Hayy în 25, 33, 96, 157, 158, 164, 182, 196, 422, 457
jafr, 96, 174, 175, 385
Jalâloddân Mostansir Bi llân II., 373
Jalâloddân Rûmî, 119, 315, 340, 343, 346, 347, 348, 349.
410, 411, 414, 458

Jaldakī (Aydamor), 158, 161, 324, 378, 379, 459
Jâmî, 238, 277, 356, 357, 459
Jannâbi (Abû să-ad), 233
Jârabardi (Ahmad ibn
Hasan), 312
javānmard (cavaler spiritual), 333
Jean de Jandun, 288
Jonayd, 20, 223, 227, 228, 229.
232, 457
Jowaynî (Imâm al-Haramayn al), 148, 421
Jûzjânî, 199, 200, 206, 427
K
Kabbala, 97, 355
*Kalâm.2*3, 24, 25, 37, 39, 42, 62, 63, 77, 81, 103, 129, 130, 131, 141, 144, 151, 154, 179, 186, 229, 251, 296, 298, 299, 304, 311, 312, 313, 317, 326, 336, 365, 368, 373, 376, 384, 389, 411, 421, 422, 457, 459
Kalâm al-*Haqq Kalâm Allāh*, Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul divin, 24, 81, 103, 129, 130, 131, 141, 144.
Kalonymos (Kalo), 282
Kant, 6, 291, 297
Kâshânî (Kamâloddân ‘Abdorazzâq), 5, 21, 32, 49, 77, 87, 92, 155, 198, 335, 340, 370, 378, 393
Kâshefi (Hosayn), 334, 357, 459
kashi (dezvăluire mistică)., 61, 71, 77, 109, 243, 303
Kashgarî (Să doddân Mohammad), 356
Katibî Qazvânî (Najmoddân Alt), 307, 314, 376, 458
Kay Khosraw, 243
Kâzem Khorâsânî, 412
Kâzerûnî (Abû l-Oasim), 241
Kermâni (Hamâdoddân), 98, 100, 111, 166, 201, 403
Khâkî Khorâsânî, 373
Khalâl, gramatician, 171
Kharraqânî (Abû ’1-Hasan), 252
Kharrâz, 154
Khâtûnâbâdi (Abû ’1-Oasim), 399
Khayr-Khwân Herăţi, 120

Khojas, 98, 372
Khosraw Anûsh-Ravân, 28
Khotallânî (Khwâjeh Ishaq), 363
Khotbat al-Bay în 67, 363, 379
Khwânsârî (Hosayn); (Sayyed Jamâloddân); (Sayyed Râzi), 389, 390, 399
Khwârezmî (Mohammad ibn Yûsof), 33, 179, 457
Kindi (Abû Yûsof al), 30, 49, 154, 176, 184, 185, 186, 187, 188, 424, 457
Kolaynî (Mohammad ibn Ya qûb). Komayl ibn Ziyâd., 48, 50, 56, 66, 69, 88, 152, 251, 390, 391, 393, 396, 399, 407, 419
Koufa (Kûfă); – (gramaticieni din); – (shă îţi din), 42, 134, 155, 172, 173, 176, 184, 223
Krates, 156
Kraus, 33, 157, 158, 166, 175, 190, 310, 418
Lâhâjî (Mollā ʻAbdorrazzâq), 50, 85, 93, 309, 350, 351.
352, 366, 388, 394, 395, 458
lâhût (divinitate). *Vezi de asemenea* imâmologie, 65, 114, 351
laicizare, 27, 68, 324
Langarûdi (Mohammad Ja'far), 400, 401, 414
Laoust (H.), 317
Lawh mahfûz, 57, 74
Leon Evreul, 328
Leonardo da Vinci, 308
Liber de Causis, 418
Liber de Porno, 32, 169 libertate, 137, 138, 144, 289, 311, 314
limbaj, 172, 175, 209, 211, 228, 350
Lumină – (filosofie a), *vezi de asemenea Ishraq*; – a fiinţei; – a Cuvântului; – a Luminilor, 58, 65, 67, 81, 90, 114.
161, 196, 246, 247, 248, 249, 301, 337, 345, 381, 386, 408
Lumini (universuri de); – «victoriale» (*anwâr qâhira*),

66, 246, 247
M
Madkour (Ibrahim), 191, 427 Mahdavi (Y.), 201
Mahdi Narâqî, 399
Mahmûd, 50, 119, 128, 177, 200, 311, 335, 345, 350, 363, 373, 375, 381, 385, 420, 435.
436, 458
Mahmûd din Ghazna, 177, 200
Mahmûd ibn Mohammad, 385
Mahmûd Shabestarî, 50, 119, 128, 350, 363, 373, 381, 420, 435, 458
Maier (M.), 389, 435
Maimonide (Moise), 181, 195, 269
Majd al-Ashrâf, 363
Majlisî, (Mohammad Bâqir);
(Mohammad Taqî), 39, 50, 88, 155, 157, 370, 399
Majnûn, 328, 357
Majnûn şi Layla, 328
Majrâti (Maslama), 31, 156, 167
Makkî fAmr ibn Othmân al), 232
Malakût, lumea Sufletului, 76, 249, 250, 285, 302, 368, 391, 412
Mani profetul, 92, 153
Mână mazdeanul, 198 maniheism, gnoză maniheană, 90, 156
Maqdisî (Shamsoddân al)., 317
Marcu (Marcos) gnosticul, 96, 97, 160, 174
Marsilio de Padova, 288
Marx (K.), 324
Massignon (L.), 155, 232, 236, 306, 359, 418
materie inteligibilă, *materia prima*, 378, 260
Matorâdi (Abû Mansûr), 146
Maybodi (Mâr Hosayn), 21, 305, 351, 376
Mazandarânî (Mohammad ibn Moqâm ibn Sharâf), 407 mazdeeni, mazdeism, 134 *mazhar*, plur. *mazâhir*, formă epifanică, 58, 59, 65, 78, 81, 82, 86, 109, 124, 302 *mazharâya*, (funcţie epifanică), 82

Meier (F.), 345
Mervazi (Habash), 33 metaistorie, 15, 17, 80, 82, 83, 92, 396, 456
Mihail (arhanghel), 96, 107, 246, 331
Mâr Abû 1-Qâsim Fendereski., 320, 321, 379, 389, 399
Mâr Dâmând, 5, 22, 32, 36, 44, 49, 50, 52, 184, 201, 206, 207, 208, 213, 218, 224, 252, 255, 281, 296, 386, 387, 388.
399, 419, 436, 459
Mâr Hosaynî Sâdat Harawî, 350
Moghâra, 97, 160, 163, 174 mohaddathûn, 67, 71 Mohammad, profetul 40, 45, 48, 53, 58, 60, 70, 78, 85, 86, 88, 92, 96, Q7, 126, 133, 160, 161, 165, 166, 168, 177, 180, 188, 195, 196, 197, 199, 207, 212, 227, 228, 230, 237, 263, 267, 275, 281, 305, 309, 315, 335, 345, 346, 351, 354, 356, 358, 361, 363, 377, 380, 381, 382, 383, 385, 387, 388, 390, 395, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 407, 411, 413, 414, 415, 436
Mohammad, SE ibn Mohammad Reză, 398, 399
Mohammad al-Mahdi, vezi Imâm (al XII-lea), 46, 68
Mohammad Bâqir, al V-lea Imâm al shă iţilor, 45, 53, 67, 96, 387, 390
Mohammad Javând al-Taqî, Javând al-Taqî, al IX-lea Imâm al shă iţilor, 67
Mohammad Karâm-Khân Kermâni, 403
Mohsen Fayz Kâshânî, 413 Moise, 24, 40, 45, 59, 60, 65, 70, 78, 86, 113, 127, 128, 129, 262, 269, 270, 287
Moise din Narbonna, 270, 287
More (Henry), 261
Moshtâq Alî-Shân, 361
Mostansir, 98, 118, 371, 373
Mostazhir, 215, 263
Motakallimûn, scolasticii, 131, 242, 311, 387
Motawakkil, 23, 184, 185
Motoare celeste, *Vezi* Suflete, Inteligenţe, 31
Mozaffar Alî-Shân, 361 Munk, 270, 283

Mûsă Kâzem, al VII-lea
Imâm al shă iţilor, 95, 407 muzică, 175, 185, 189, 200.
268, 376
N
Nabî, plur. *Anbivă*. *Vezi* profet, profetologie, 59, 60, 61, 70, 74, 81, 84, 85, 87, 112, 121, 128, 153
Nahi al-Balâgha, 48, 50 Najâboddân, 363 Najâboddân Rezâ, 363 Najmoddân Kobră, 341, 342, 343, 344, 346, 348, 351, 458
Najmoddân Mahmûd Tabrīzī, 377
Najmoddân Zarkûb Tabrīzī, 334
Nallino (C. A.), 244
Nasafi (LIA – zâzoddân), 49, 88, 119, 343
Nâsir-e Khosraw, 5, 16, 26, 98, 100, 166, 167, 168, 169, 175, 402, 423
Nasâroddân Tûsî, 5, 32, 198, 219, 277, 304, 307, 309, 317, 340, 357, 365, 370, 373, 376, 383, 390, 400, 419, 436
Nase (S.H.), 9, 177, 188, 420, 430
naştere spirituală, 25, 119 Natură – speculum Animae, 168, 169, 189
Nawbahâr, 34
Nawbakht (Abû Sahl ibn), 33 Nawbakhti (Abû Ishaq); – (Hasan ibn Sahl), 49, 133, 208, 368
negativitate (dublă), 38, 248, 408
neoplatonicieni, neoplatonism, 29, 32, 171, 183, 186, 226, 356, 386, nestorieni, 28, 29, 32
Neyshâpour, Nâshâpour, 166.
168, 197, 212, 214, 217, 230329, 341, 347, 409, 458
Nezâm Alî-Shân Kermâni, 361
Nicholson (R. A.), 349, 429, 435
Nâshâpûrî (Ahmad ibn Ibrâhâm, 98
Nisibe (şcoala din), 28
Nizăm al-Molk, 146, 147, 213 Nizâr (Imâm), 118, 371
Noaptea Destinului – a *sharī'at-ei*, 66
Nume (le) suprem, 105, 143, 198, 313, 337, 338
Nûr Alî-Shân, 359, 360, 361.

362, 459
Nûr Alî-Shân II, 362
Nûrbakhsh (Dr. Jâvad), 315, 351, 362, 363
Nûrî (Mollā Ali ibn Jamshâd), 400, 409
Nyberg (H. S.), 134, 421
Nykl (A. R.), 265
O
Obaydallah al-Mahdi, 47, 97 Ocultare (*ghaybat*) a celui de-al XII-lea Imâm, minoră (*soghra*) şi majoră (*kobră*). 48, 107, 110, 111, 112, 115, 116, 122, 126
Oetinger (F. C.), 392
Om Perfect, 122
Omm al-*Kitâb* (tratatul), 96, 160, 174
Ommahât („lumea Mamelor"), 247
optica, 179, 182, 197, 366, 403 Ostanes, 156
Oways al-Qaranî, 225
P
Paisprezece (Neprihăniţi), 45, 66, 403
Paraclet, 93
Paracletul, 92, 116, 383
Paradis, 165
Pavel Persanul, 29 pecete, «Pecete a profeţilor»;
— «Pecete a *walāyat-ei*». *Vezi de asemenea* imâmologie, profetologie 16, 40, 59, 60, 82, 85, 99, 126, 217, 358, 382
pehlevi (iraniana medie), 33.
172, 198, 207
Pergam (şcoala din), 174 periodizare, 8, 290, 296, 302, 383
peripatetism, peripateticieni, 183, 187, 248, 295, 386, 389
Philon, 122, 339, 353
Pinès (S.), 209, 210
Pâr-Zâdeh, 395
Pitagora, 32, 259 pitagoricieni, 251
Platon, 29, 31, 32, 44, 175, 183, 189, 194, 195, 235, 240, 241, 243, 245, 259, 264, 291, 409, 424, 425

platonicieni, 183, 235, 251 platonism, 235, 263, 391 Pleromă a formelor de lumină.
Vezi imâmologie, 66, 85, 107, 115, 396
Plotin, 31, 157, 260, 418
Plutarh, 30, 32
Pococke (E.), 276
Poimandrēs, 154
Pomponazzi, 287
Porphyrios, 260, 305 posibil, 37, 93, 94, 104, 131, 132, 192, 193, 202, 203, 219, 225, 236, 271, 276, 315, 337, 416
preexistenta, 58, 92, 259 preexistenta (sufletelor), 83, 92, 264
presocratici, 251 prezenţială, 245
Prietenii lui Dumnezeu (*Awliya*), 40, 42, 59, 335, 382, 406
Principii (cele cinci) eterne, 167
Priscillian, 257
Produs, 32, 167, 186, 405, 418 profet, profeţi (categorii de);
— (necesitate a); – (cei şase mari); – *Nâtiq*; – trimis (*nabî morsal*); – *Verus Propheta.13*, 16, 53, 55, 56, 58, 59, 62, 70, 81, 83, 85, 86, 100, 112, 122, 126, 129, 151, 153, 154, 179, 190, 192, 193, 194, 203, 229, 253, 259, 266, 301, 328, 382, 389, 456
profetică (cunoaştere), 18, 27, 37, 38, 39, 47, 50, 52, 55, 58, 60, 69, 72, 73, 74, 76, 79, 83, 88, 94, 100, 121, 127, 129, 132, 151, 153, 170, 171, 186, 189, 190, 193, 194, 195, 203, 216, 219, 222, 231, 235, 267, 273, 281, 292, 301, 353, 358, 378, 381, 382, 389, 456
profeţie (*nobowwat*); – universală şi pr. particulară, *vezi* ciclu; – eternă (*bâqiya*);
— Esoterică (*n. bâtinâya* = – *walāyat*); – legislatoare (*n. al-tashrf*); – notificatoare (*n. alta râf*)., 41, 59, 60, 70, 76, 79, 84, 100, 112, 190, 231, 323
profetologie, 16, 27, 38, 55, 60, 62, 152, 231, 236, 353

Ptolemeu, 32, 180, 185, 268, 275, 366
Q
Qannay (Abû Bishr Matta al), 31
Qayyim, 40, 62, 254, 265, 318, 375
Qayyim al-Qorân, 40, 62
Qâzi (Qâdi) Să-ad Qommî, 32, 50, 184, 299, 315, 369, 386.
395, 396, 404, 412, 437, 459
Qazvânî (Zakarâvă), 307, 318.
319, 320, 321, 367, 458
Qiyâmat (înviere); – *Q. al Qiyâmât.*, 89, 92, 93, 95, 110, 111, 115, 119, 123, 126
Qohestânî (Abû Ishaq), 120, 373
Qomshâhî, 401
Qorân, 10, 13, 16, 22, 50, 52, 66, 78, 84, 128, 131, 135, 140, 143, 144, 149, 164, 174, 187, 262, 298, 299, 312, 340, 343, 344, 348, 350, 357, 362, 365, 375, 388, 391, 398, 401, 433
Qotboddân Mohammad Nayrâzi, 7, 8, 48, 208, 254, 307, 309, 311, 315, 345, 375.
377, 388, 399, 458
Qotboddân Râzi, 308, 309, 311, 315, 458
Qotboddân Shârâzi, 254, 307, 375, 377
Quadri (G.), 289
Qûshtchi, 390
Qûtchini (LIA – bdol-Karâm)., 412
R
Râghib Pâshă, 359
Rajab Borsî, 50, 381, 385
Raqqâmî Dâzbâdi, 373
Rashâdoddân Fazlollah, 308.
341, 458
raţiune, 143 z 150, 151, 190, 311, 324
Ravendi (Qotboddân să-ad), 48
Râyezoddân, 363
Raymond Martin, 312 Râzi (Mohammad ibn Zakarâvă), *vezi* Rhazes., 148, 165, 182, 233, 299,

309, 310, 311, 312, 313, 343, 344, 346, 351, 366, 390, 395, 423.
433, 457, 458
Renan (E.), 283 responsabilitate, 40, 77, 133, 137, 139, 227, 314
Rhazès, 97, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 178, 198, 233, 423, 457
risâlat misiune a Trimisului.
Vezi de asemenea profeţi, profetologie, 60, 61, 70, 382
Risâlat (*al*) al-*Jâmi a*, *97*, 165, 214, 308, 314
Ritter (H.), 230, 236, 330, 421, 422
Rônaq Alî-Shân, 361
rûh (spirit). *Vezi de asemenea* Duhul Sfânt, 76, 370
Rûh al-Qods, 17
Rûhâbând, 248 *rûhânâya*, 25, 100, 114, 216, 259, 392
Ruska (J.), 33, 34, 157
Rûzbehân Baqlî Shârâzi, 327, 458
sabeenii din Harran, 153, 180.
Sabzavârî, (Mohammad Bâqâr), (Mollā Hâdi), 5, 256, 281, 349, 352, 390, 400, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 436
Sacy (S. de), 117
Sadră Shârâzi (Sadroddân Mollā), 22, 23, 26, 27, 31, 36, 40, 44, 50, 51, 52, 56, 63, 64, 72, 74, 76, 81, 84, 131, 155, 156, 184, 191, 195, 197, 198, 201, 219, 220, 224, 241, 248, 250, 251, 252, 255, 256, 261, 281, 287, 298, 299, 304, 305, 309, 311, 312, 313, 317, 327, 332, 336, 344, 349, 360, 368, 378, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 398, 399, 400, 401, 407, 409, 410, 411, 412, 414.
419, 437, 459
Sadroddân Qonawî sau Qonyawî, 49, 318, 340, 343, 347, 351, 357, 376, 380, 383.
384, 390, 459
safavidă (Renaştere), 8, 9, 49, 223, 291, 292, 296, 327, 341, 397, 409
Saffâr Qommî, 88
Safâoddân Ardabâlî (Shaykh), 332, 360

Şahi Tostarî, 245, 251
Sahlajî (Mohammad), 227 Salâhoddân Zarkûb, 348 Salamân, 277, 278
Salmân Persanul, Imaculatul. Samarkand., 79, 96, 124, 125, 126, 127, 129, 160, 161, 419
Sanoussî, 148
şapte (cele) Cuvinte divine; – milenii; – Adormiţi., 19, 20, 21, 22, 29, 45, 60, 70, 85, 96, 107, 109, 112, 181, 200, 234, 239, 254, 279, 318, 319, 340, 344, 350, 354, 357, 372, 379, 401, 411, 414, 434
Sarakhshî, (Ahmad ibn Tayyib); (Fazi ibn Sahl), 154, 176, 187, 425
Sarî al-Saqati, 223, 228
Sarrâj, 227
Sayyâf, 362
Schelling, 396
Schiller, 344 scolastică, scolastici, 6, 7, 18, 27, 70, 166, 179, 190, 195, 242, 251, 291, 311, 336, 424
Scot (Michel), 283 secularizare, 7, 324 Sejestânî, (Abû Solaymân);
(Abû Ya qûb), 38, 98, 100, 116, 158, 175, 196, 201, 420, 436
Semnânî, (Abû Ja’far Ahmad); (LIA – laoddawleh), 21, 24, 49, 148, 216, 313, 322, 343, 344, 435, 458 sensuri (cele patru, cele şapte), ale textului relevat. Vezi *de asemenea la wâl.14*, 15, 17, 19, 20, 21, 27, 62, 280, 284
Seth, fiu şi «Imâm» al lui Adam, 86, 92, 113, 161, 358
Severe Sebokht, 29
Sfântul Duh, 66, 72, 74, 195, 247, 288, 392, 407, 408
Sfere celeste, 180, 319 Shâhmardân Râzi, 182, 457 Shahrastânî, 7, 107, 132, 148, 153, 208, 219, 259, 366, 381
Shahrazûrî (Shamsoddân), 162, 185, 253, 254, 259, 374, 376
Shams Tabrīzī, 119
Shamsoddân, 50, 85, 253, 305, 315, 317, 320, 350, 351, 352, 364, 368, 374, 384, 458

Shamsoddân Mohammad, 320, 351, 368, 384, 458
Shamsoddân Mohammad Amolî, 320, 458
Shamsoddân Mohammad Khafarî, 384
Sharafoddân Ilâqî, 320
Shârâat, Legea divină, religia literalistă, 16, 17, 26, 35, 39, 42, 54, 55, 60, 61, 65, 68, 70, 83, 86, 95, 100, 110 – 113, 121, 126, 140, 153, 160, 163, 171, 194, 222, 225, 226, 229, 252, 282, 289, 363
Sharâf Râzi (Sayyed), 50 shatahât (afirmaţii extatice), 227
Shaykh Mofând, 48, 88, 390 shaykhism, 402
shism duodeciman, imâmism, şi hermetism – şi ismaelism – şi sufism, 7, 9, 16 – 20, 23, 35 – 52, O-65, 68, 79, 83, 92 – 95, 99, 107, 112, 120 – 125, 147, 152 – 161, 168 – 172, 189 – 193, 214, 221 – 226, 229 – 231, 252 – 255, 271, 281, 298, 308, 317, 320, 327, 330, 353 – 359, 365 – 373, 382 – 368, 402 – 406, 419
Shârâzi, 23, 40, 44, 50, 52, 98.
131, 155, 191, 195, 197, 198, 199, 201, 219, 220, 224, 241, 248, 250, 255, 256, 261, 287, 298, 299, 305, 309, 311, 312, 313, 317, 344, 360, 363, 378, 383, 384, 387, 390, 399, 407, 409, 419, 429, 437
Shoshtarî (Qâzi Nûrollán), 207, 306, 369
Sibawaih, 172
Sibûyeh Sibawaih, 172 simboluri, simbolism, 45, 106, 182, 205, 250, 258, 332, 354, 361
simpatie a tuturor lucrurilor, 50
Simplicius, 181 *sân*, 126, 160, 161, 221 Sinân (Rashdâdoddân), 120 Socrate, 32, 156, 175, 259 Sohrâb Walî Badakhshânî, 120, 373
Sohravardī, (Shihâboddân Yahvă, *Shaykh* al-*Ishraq*); Abû l-Najâb); (Mohammad ibn zOmar); (Shihâboddân Omar); 5, 7, 8, 23, 27, 31, 32, 35, 44, 49, 75, 84, 155, 156, 182, 183, 188, 190, 191, 197, 198, 206, 208, 209, 211, 213, 214, 216, 218, 220, 224, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 260, 271, 273, 277, 284, 286, 290, 291, 295, 296, 303, 305,

306, 310, 332, 333, 334, 335, 336, 341, 342, 349, 358, 368, 370, 374, 375, 376, 377, 382, 383, 384, 387, 391, 392, 395, 401, 410, 430, 457, 458
Solamî, 20
Soltân Alî-Shân, 362 Soltân Walad, 348 spaţiu, 17, 25, 112, 185 Spengler (O.), 34 *spissitudo spiritualis*, 261 ştiinţă a inimii, 131 ştiinţe (oficiale şi ştiinţe în sens adevărat), 34, 39, 53, 56, 69, 79, 110, 153, 156.
158, 177, 179, 182, 319, 321, 323, 325, 379, 385, 399, 410, 457
stoici, 171
Sufism, 429, 434, 435
suflete, 170, 203, 211
Sufletul lumii, 159, 169, 331, 345
sunnism, 89, 140, 141, 146, 147, 154, 222, 225, 298, 304.
317, 458
Swedenborg, 15
T
Tăbărî (LIO – mar ibn
Farrokhan), 33
Tabarsî (Fazi), 48
Tabbati (Tibeti, Alt Fizel), 412
Tabla păstrată, 331
Tabula secreta, *57, 6*7, 74
Tabula smaragdina, 66, 156
tafhâm, hermeutică superioară. 22
tafsâr, comentariu qorânic, 21 22, 63, 362, 385, 388, 389 Taftazânî (Să'd), 308, 314.
458
takhallof, întârziere în fiinţă, 107
tanzâl (sens al cuvântului), 25
26, 121, 408
taqâyeh, disciplină a tainei., 53, 224
tarâqat, (calea mistică); (congregaţie sufită), 44, 54, 61, 222, 224, 225, 252, 303, 327, 329, 333, 355, 358, 360, 361, 363

tashbân, (antropomorfism) şi *ta tâl* (agnosticism), 65, 101, 104, 142, 216, 235
Tawhâd – (dialectică); – (esoterie); – (mo tazilit); – şi simbolul crucii.101, 102, 103, 104, 106, 111, 116, 134, 136, 229, 235, 236, 265, 382, 396, 400, 456
Tawhâdi (Abû Hayy în), 162, 196, 197, 198
Teheran (şcoala din), 9, 48, 165, 178, 199, 201, 207, 309, 321, 362, 376, 381, 397, 398, 400, 401, 411, 412, 414, 419, 420, 426, 427, 430, 433, 434, 435, 436, 459
Templieri, 120 Templu, 34, 114, 396 Tenebre, 248, 279 teofanie, 72, 96, 123, 155, 235, 301, 302, 337, 353
Teologie, 31, 401, 414 teosofie, teosofi, 24, 26, 238, 240, 242, 243, 252, 290, 299, 301, 302, 303, 360, 363, 374, 378, 381, 383, 385, 395, 404
Termezi, 230 Teukros, 33 Thâbit ibn Qorra, 31, 153, 180, 199
Themistius, 31, 32, 204 theosophos, 54, 251 *Timaios*, 175, 310 timp, 5, 14, 17, 18, 22, 24, 39, 43, 45, 47, 48, 51, 53, 71, 75, 83, 84, 88, 89, 101, 105, 112, 117, 135, 143, 147, 152, 155.
167, 176, 185, 192, 193, 198, 199, 202, 206, 235, 237, 239, 241, 244, 245, 258, 263, 268, 271, 284, 291, 310, 324, 329, 336, 338, 340, 344, 347, 378, 384, 387, 395, 397, 399, 409 Trimidhî Termezi (Hakīm), 223, 230, 231, 457
Toledo, 6, 28, 213, 274
Tonkabonî (Hosayn); (Mollā Mohammad), 394, 395, 401
Torkeh Ispahânî
(Afzaloddân); (Sadroddân);
(Să inoddân), 50, 77, 87, 380, 381, 383
traduceri (din greacă în siriacă, în arabă); – (din arabă în latină); – (în ebraică);
— (din pehlevi în arabă); – (din sanscrită în persană), 28, 29, 30, 31, 48, 156, 255, 319, 333
triadă, 111
Tûsî (Mohammad b. Hasan), 77, 88, 120, 185, 191, 207, 208, 255, 278, 286, 308, 311, 332, 366, 368, 370, 373,

384, 393, 394
Valla (G.), 287
Vettius Valens, 33 viziune, 8, 32, 52, 57, 63, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 92, 136, 196, 243, 245, 279, 316, 328
Wadûd Tabrīzī, 255, 376 *wahy* (comunicare divină), 61, 63, 71, 73, 74, 77
walāyat – universală şi w. particulară; – (întâietate a w. asupra profeţiei); – w. ca esoteric al profeţiei); – (ca profeţie esoterică); – (w. in shă ism şi în sufism). *Vezi de asemenea* ciclu, 10, 39, 40, 41, 43, 44, 49, 53, 59, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 94, 121, 125, 128, 153, 194, 217, 223, 226, 230, 231, 253, 298, 301, 302, 335, 340, 355.
358, 381, 382, 397, 408
Weil (G.), 173, 423
Xvarnah, „Lumină a Slavei”.
243, 245, 261
Yahvă, 30, 31, 48, 196, 239, 267, 426
Yazdi (Aghă Mârză
Mohammad), 88, 333, 413
Yemen, 98, 299, 352, 371
zâhir, aparentul, exotericul, 19, 25, 26, 39, 41 54, 63, 68, 73, 75, 99, 112, 120, 125, 151, 159, 226, 264, 284, 361
zâhirism, zâhiriti, 267
Zaynol, Abidân Kermâni, 45, 54, 369, 387, 403
Zenjânî (Abû Tâlib), 413 Zervân, zervanism, 107 *zohûr* (manifestare), 65, 243, 245, 302, 398
Zonûzi (Aghă Alt), 256, 400 zoroastrism, zoroastrieni 33.
156, 246, 247, 255, 408
Zoroastru, 240, 388
Zozima, 156
Cuprins
Cuvânt înainte 5
Partea întâi
DE LA ORIGINI PÂNĂ LA MOARTEA LUI AVERROES (595/1198)

L Sursele meditaţiei filosofice în Islam 13
1. Exegeza spirituală a Qorânului 13
2. Traducerile 27
II. Shlismul şi filosofia profetică 37
Observaţii preliminare 37
A. SHĂSMUL DUODECIMAN 47
1. Perioade şi surse 47
2. Esoterismul 52
3. Profetologia 55
4. Imâmologia 62
5. Gnoseologia 69
6. Hieroistorie şi metaistorie 80
7. Imâmul ascuns şi escatologia 88
B. ISMAELISMUL 95
Perioade şi surse. Protoismaelismul 95
I. ISMAELISMUL FÁTIMID 101
1. Dialectica Tawnândului 101
2. Drama din Cer şi naşterea Timpului 106
3. Timpul ciclic: hieroistorie şi ierarhii 108
4. Imâmologie şi escatologic 113
II. ISMAELISMUL REFORMAT DIN ALAMÛT 117
1. Perioade şi surse 117
2. Conceptul de Imâm 122
3. Imâmologie şi filosofie a învierii 125
4. Ismaelism şi sufism 128
III. Kalâm-ul sunnit 131
A. MO TAZILIŢII 131
1. Originile 131
2. Doctrina 136
B. ABÛ L-HASAN AL-ASH’ARÎ 139
T. Viaţa şi lucrările lui al-Ash’arî 139
2. Doctrina lui al-Ash’arî 141
C. ASH’ARISMUL 145
1. Vicisitudinile şcolii ash’ante 145
2. Atomismul 148
3. Raţiunea şi credinţa 150
IV. Filosofie şi ştiinţe ale naturii 153

1. Hermetismul 153
2. Jâbir ibn Hayy m şi alchimia 157
3. Enciclopedia „Fraţilor Purităţii” (Ikhwân al-Safă) 162
4. Rhazès (Râzi), medic şi filosof 165
5. Filosofia limbajului 171
6. Bârûnî 177
7. Khwârezmî 179
8. Ibn al-Haytham 179
9. Shâhmardân Râzi 182
V. Filosofii elenizanţi 183
Preambul 183
1. Al-Kindi şi elevii săi 184
2. Al-Fârâbî 188
3. Abû 1-Hasan al-’Amirî 197
4. Avicenna şi avicennismul 199
5. Ibn Maskûyeh. Ibn Fâtik. Ibn Hindû 207
6. Abû-Barakât al-Baghdâdi 209
7. Abû Hâmid Ghazâlî şi critica filosofiei 212
VI. Sufismul 221
1. Aprecieri preliminare 221
2. Abû Yazând Bastâmî 226
3. Jonayd 228
4. Hakīm Trimidhî 230
5. Hallâj 232
6. Ahmad Ghazâlî şi „iubirea pură” 234
VIL Sohravardī şi filosofia luminii 239
1. Restaurarea înţelepciunii Persiei vechi 239
2. Orientul Luminilor (Ishraq) 243
3. Ierarhia universurilor 246
4. Exilul occidental 250
5. «Ishraqâyûn»-ii 253
VIII. În Andaluzia 257
1. Ibn Masarra şi şcoala din Almería 257
2. Ibn Hazm din Córdoba 262
3. Ibn Bâjja (Avem pace) din Saragossa 267
4. Ibn al-Sunt din Badajoz 274

5. Ibn Tofayl din Cadix 275
6. Averroes şi averroismul 281
Tranziţie 288
Partea a doua
DE LA MOARTEA LUI AVERROÈS PÂNĂ ÎN ZILELE NOASTRE
Perspectivă generală 295
I. Gândirea sunnită 305
A. FILOSOFII 305
1. Abharî 305
2. Ibn Sa Inn 305
3. Katibî Qazvânî 307
4. Rashâdoddân Fazlollah 308
5. Qotboddân Râzi 309
B. TEOLOGII KALÂM-ULUI 310
1. Fakhroddân Râzi 310
2. Ijî 312
3. Taftazânî 314
4. Gorgânî 315
C. ADVERSARII FILOSOFILOR 316
Ibn Taymâya şi discipolii săi 316
D. ENCICLOPEDIŞTII 318
1. Zakarâvă Qazvânî 318
2. Shamsoddân Mohammad Amolî 320
3. Ibn Khaldûn 321
IL Metafizica sufismului 326
1. Rûzbehân Baqlî Shârâzi 327
2. Attâr din Neyshâpour 329
3. Omar Sohravardī 332
4. Ibn Arabi şi şcoala sa 335
5. Najmoddân Kobră şi şcoala sa 341
6. Semnânî 344
7. Alt Hamadânî 345
8. Jalâloddân Rûmî şi Mawlawiţii 346
9. Mahmûd Shabestarî şi Shamsoddân Lâhâjî 350
10. ‘Abdol-Karâm Gâlî 352
11. Ni matollán Walî Kermanî 354

12. Horoufiti şi Bektashi 355
13. Jâmî 356
14. Hosayn Kâshefi 357
15. ‘Abdol-Ghânî Nâblûsî 358
16. Nûr Alî-Shân şi restaurarea sufismului la sfârşitul secolului al XVIII-lea 359
17. Zahabâtii 363
III. Gândirea shâită 365
1. Nasâroddân Tûsî şi „Kalâm”-ul shă it 365
2. Ismaelienii 371
3. Curentul ishraqî 374
4. Shă ism şi alchimie: Jaldakī 378
5. Integrarea lui Ibn Arabi în metafizica shâită 380
6. Sadroddân Dashtakî şi şcoala din Shârâz 383
7. Mâr Dâmând şi şcoala din Ispahan 386
8. Mâr Fendereski şi elevii săi 389
9. Mollā Sadră şi elevii săi 390
10. Rajab Alī Tabrīzī şi elevii săi 394
11. Qâzi Saïd Qomrnî 395
12. De la şcoala din Ispahan la şcoala din Teheran. 397
13. Shaykh Ahmad Ah să îşi şcoala shaykhită din Kerman 402
14. Ja’far Kashfi 407
15. Şcolile din Khorassan 409
PERSPECTIVĂ 415
Elemente de bibliografie 417
Index 438
EDITURA A HERALD
Şos. Ştefan cel Mare Nr. 58 z El. 39, Apt. 63 Bucureşti – Sector II
Tel/Fax 2107284; Tel/Fax 6192484 e-mail: officeedituraherald.ro www.editura herald.ro
Comanda 30/2005 Coli tipar: 29; Format 16/54 x 84
Tiparul executat la5.C. *LUMINA TIPO’s.r. L* str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27 E-mail: officeluminatipo.com